ANTANAS
MACEINA

RAŠTAI

X

RELIGIJOS
FILOSOFIJA



MARGI RAŠTAI
Vilnius, 2005

UDK 1(474.5)+291
Ma32

Serija leidžiama nuo 1987 m.

P a r e n g ė
ANTANAS RYBELIS

ISBN 9986-09-282-5

DIEVAS
IR
ŽMOGUS

DIEVO IEŠKOJIMAS

Noli foras ire, in te ipsum redde;
in interiore homine habitat Veritas
Šv. Augustinas

Dievo praradimas

Dievas gali būti prarastas *sieloje*. Bet Jis gali būti prarastas ir *dvasioje*. Psichologinis netikėjimas yra žymiai menkesnės reikšmės negu metafizinis netikėjimas. Psichologinis ateizmas yra individualinis ir subjektyvus. Jis lieka asmens sielos gelmėse. Jis valdo asmenį ir jo gyvenimą. Metafizinis ateizmas išsiveržia į visuomenę. Jis braunasi į viešojo gyvenimo santvarką. Jis nureligina viešąsias institucijas. Jis pašalina Dievą iš objektyvios dvasios ir iš josios pavidalų. Tokiu atveju ateistinė tampa ne tik siela, bet ir kultūra, ir dora, ir menas, ir technika, ir apskritai visa žmogiškoji kūryba.

Psichologinis ateizmas buvo visais laikais. Jau apreikštoji išmintis Šv. Rašte yra kalbėjusi apie neišmintingąjį, kuris savo širdyje pasakė: *nėra Dievo*. Individualinio subjektyvios dvasios ateizmo šalininkų būta visais amžiais. Istorijos eigoje visados atsiranda žmonių, kurių sielos išgyvenimas nesutinka su tradiciniu Dievo supratimu ir kurie todėl labai dažnai šitą Dievą visiškai paneigia. Bet pasitaiko taip pat laikų, kada visos žmonijos arba bent josios dalies išsivystymas pasiekia tokį laipsnį ir nueina tokia kryptimi, kad tradicinis Dievo supratimas nepatenkina ne tik subjektyvios, bet ir objektyvios dvasios. Žmonijos gelmės pralenkia religinės sąmonės tobulėjimą, kuris apsireiškia įvairiomis konfesijomis ir religijomis, ir tuo būdu tarp oficialaus Dievo supratimo ir žmonijos dvasios atsiranda nesuderinamas priešingumas. Tokiu atveju paprastai esti dvi išeitys: *arba susikurti naują Dievo supratimą, kuris patenkintų išsivysčiusią religinę sąmonę, arba pamesti*

visiškai Dievą, nes senasis Dievas atrodo vaikiškas ir nerimtas, o naujojo nėra surasta. Ką žmonija pasirenka: ar naująjį teizmą, ar ateizmą, tai priklauso nuo to, kiek yra suprantamas šitas skilimas, įvykęs pačiose žmonijos gelmėse, ir kiek atsiranda asmenų, kurie sugeba atskleisti naują Dievo supratimą.

Dievo praradimas visados esti *klaida*. Bet psichologiškai ji gali būti visiškai suprasta. Šitą dalyką žinojo jau L. Tolstojus. „Jei tau ateis mintis, – sako jis, – kad visa, ką mąstei apie Dievą, yra klaidinga ir kad nėra jokio Dievo, nenusimink. Visiems taip esti. Bet nemanyk, jog tavo netikėjimas kyla dėl to, kad Dievo nėra. Jei nebetiki į tą Dievą, į kurį pirmiau tikėjai, tai dėl to, kad tavo tikėjime buvo kažkas klaidinga ir tau reikia stengtis geriau suprasti, ką vadini Dievu. Jei laukinis žmogus liaujasi tikėjęs į savo medinį dievą, tai reiškia ne tai, kad Dievo nėra, bet tiktai, kad jis nėra medinis."[1] Čia kaip tik ir glūdi kiekvieno ateizmo giliausia priežastis. Dievo supratimo pasikeitimas padaro tuštumą žmogaus sieloje, ir jeigu šitoji tuštuma nėra užpildoma nauju Dievo supratimu, ji pasilieka žmogaus viduje ir gimdo ateizmą. Būna laikų, kada Dievas yra prarandamas tik atskirų asmenų sielose. Tuomet mes turime *psichologinį* ateizmą. Tokiu atveju visuomeninis gyvenimas nepatiria šito ateizmo įtakos ir lieka palenktas religijai. Bet pasitaiko laikų, kada Dievą praranda visa visuomenė. Tuomet mes turime reikalo su *metafiziniu* ateizmu, kuris viešąjį gyvenimą ir visą žmogaus dvasią pažymi ateistiniu ženklu.

Nereikia nė įrodinėti, kad *dabartinis mūsų amžius kaip tik yra šito metafizinio ateizmo amžius.* Naujosios žmonijos išsivystymas nureligino ne tik sielą, bet jis atitraukė religiją iš viso gyvenimo, jis ateizmo žymių įspaudė visai moderniajai kultūrai. Tai yra faktas, kuris yra visų matomas ir jaučiamas. Kokia yra šito moderniojo metafizinio ateizmo priežastis? Kas padarė, kad naujosios kultūros keliai buvo kelias tolyn nuo Dievo ir nuo religijos? Ne kas kitas, kaip toji pati prie-

[1] Cit. iš: *Fr. W. Försteris,* Kristus ir žmogaus gyvenimas, Kaunas, 1931, p. 62.

žastis, kuri nureligina kiekvieną žmogų ir kuri jį atitraukia nuo Dievo. *Naujosios žmonijos sąmonėje įvyko skilimas tarp tradicinio Dievo supratimo ir šitos sąmonės išsivystymo.* Naujoji kultūra negalėjo pasitenkinti senuoju Dievo supratimu. Ji sudaužė savo gelmėse senąjį Dievą. Ji atmetė visa, kas apie šitą Dievą buvo skelbiama ir mokoma, nes tradicinio mokslo išreiškimas neatitiko naujos dvasios reikalavimų. Bet sykiu su šituo griaunamuoju vyksmu nėjo statomasis veiksmas. Naujoji kultūra sudaužė senąjį Dievą, bet ji nesukūrė naujojo. Josios dvasios gelmėse liko tuštuma. Modernioji istorija religijos srityje buvo daugiau negatyvi negu pozityvi. Ji labai gerai mokėjo neigti, bet ji nemokėjo pažiūrėti į Dievą *kitu* atžvilgiu. Ji nemokėjo surasti tradicinio Dievo supratimo silpnybių ir jas pataisyti. Ji nesugebėjo vakarietišką Dievo sąvoką papildyti rytietiškais pradais ir tuo būdu ją atgaivinti. Štai dėl ko josios dvasioje liko spraga, ir šita spraga išaugo ligi viešojo metafizinio ateizmo.

Tradiciniame Dievo supratime galima rasti du dalykus, su kuriais kovojo moderniosios žmonijos dvasia ir kuriuos ji paneigė, būtent: *graikiškasis ir romėniškasis Dievo supratimas.* Tradicinė Dievo sąvoka, kaip ji buvo skelbiama viešai, buvo per daug graikiška ir romėniška. Apie patį *Dievą* tradicinė teologija ir teodicėja kalbėjo Aristotelio žodžiais. Apie žmogaus *santykius* su Dievu ji pasakojo *romėnų* terminais. Tomistinė teodicėja, kuri ilgus amžius Vakaruose buvo vyraujanti ir kuri formavo religinę Vakarų sąmonę, buvo savo pagrinduose aristoteliška. Tomistinė religijos filosofija, kuri nagrinėjo žmogaus santykiavimą su Dievu arba religiją kaip tokią buvo romėniška. Aristoteliui Dievas buvo nejudąs pasaulio Judintojas. Šv. Tomui Jis yra *motor immobilis.* Aristotelinė-tomistinė Dievo sąvoka yra *statinė.* Dieviškąjį statizmą šitoji filosofija padarė didžiausia Dievo tobulybe. Tai yra graikiška sąvoka, nes graikams visa *būtis buvo statinė.* Graikiškasis kosmos buvo ne dinaminis, vadinasi, kintąs ir išsivystąs, bet statinis, kuriame kitimas galėjo būti tik nuolatinis kartojimasis to, kas buvo. Graikai neturėjo praeities ir ateities sąvokų, neturėjo tuo pačiu istorijos supratimo ir sykiu neturėjo dinamizmo sąvokos.

Nenuostabu todėl, kad Aristotelis, didžiausias graikiškosios dvasios reiškėjas, ir Dievą suprato kaip statinį pradą, kuris viską veikdo, kuris viską veda ir tvarko, bet kuris pats nieko neveikia, kuris nėra dinaminis, kuriame nėra jokių galimybių arba potencijų, nes galimybė kaip dinaminis dalykas Aristoteliui buvo netobulybė. Toksai aristotelinis Dievo supratimas vėliau buvo perimtas šv. Tomo ir įdiegtas Vakarų žmonėms, nors Rytų krikščionybėje šitokia Dievo sąvoka niekados nebuvo vyraujanti. Kiek Vakarai yra patys dinamiški, tiek Dievą jie supranta statiškai.

Iš kitos pusės, tradicinė religijos filosofija buvo paremta *romėniškomis* sąvokomis. Religijos filosofijos objektas yra *religija kaip tokia* arba žmogaus santykiavimas su Dievu. Ir štai šitame santykiavime Dievas buvo suprantamas visų pirma kaip *juridinis asmuo*. Jau tomistinis religijos kaip teisingumo dorybės supratimas (*virtus iustitiae: redde, quod debes*) ir religijos įterpimas į *teisingumo* dorybių eilę išduoda šitą juridinį Dievo supratimą. Žmogaus santykiai su Dievu čia buvo paremti juridinėmis sąvokomis ir juridinėmis normomis. Ir šitos juridinės sąvokos traukiasi per visas religijos sritis. Atpirkimas čia yra suprantamas, kaip atlyginimas begaliniam Dievo teisingumui ir Dievo įžeidimo permaldavimas. Nuodėmė yra suprantama, kaip Dievo įžeidimas, o atgaila nuosekliai yra šito įžeidimo atitaisymas. Amžinos pragaro bausmės yra grindžiamos Dievo teisingumo reikalavimu. Apokaliptinė katastrofa yra vaizduojama kaip teismas. Net malonės ir nuopelnų misterijos yra įtrauktos į šitą juridinę sritį. Tai visai nenuostabu. Šv. Tomas buvo italas. Vakarų krikščionybė išviršinę savo formą taip pat yra įgijusi Italijoje. Tuo tarpu italai, kaip romėnų įpėdiniai, iš esmės yra juristinės ir racionalistinės struktūros žmonės. Kiek graikų dvasia yra persunkta aukštesniojo *logos*, tiek romėnų dvasia yra apspręsta *ratio*, vadinasi, Kanto terminais kalbant, *praktiškojo proto*. Romėnai buvo juristai *par excelence*, ir šitas jų juristiškumas savaime visai natūraliai įspaudė savotiškų bruožų ir krikščionybės misterijų interpretacijai.

Graikiškasis ir romėniškasis Dievo ir žmogaus santykių su Dievu supratimas galėjo patenkinti Vakarų dvasią tol, kol

ji pati dar neturėjo ryškios savos struktūros, kol pagrindiniai josios bruožai dar buvo neišsivystę ir nesubrendę. Savo vaikystę išgyvena ne tik atskiras individas, bet visa žmonija ir atskiros josios dalys. Vaikystės metu pažiūros į pasaulį ir į Dievą gali būti nesavos. Jos gali būti net visiškai neatitinkančios vaiko struktūros. Bet vaikas jas prisiima ir esti jomis patenkintas, nes jo dvasia dar negali *saviškai* interpretuoti pasaulio bei gyvenimo ir todėl negali svetimų pažiūrų pakeisti. Bet kai žmogaus arba žmonijos dvasia išsivysto, kai ji pradeda suvokti pati save, kai ji paregi savo originalumą ir savotiškumą, tuomet ji pati pradeda kurti *savą* pasaulėžiūrą ir kritiškai peržiūrėti visas ligi tol turėtas pažiūras. Tuomet įvyksta savo vidaus revizija, ir pasaulėžiūra, kuri išaugusi *po* tokios revizijos, jau esti savos dvasios padaras.

Taip buvo ir su Vakarų Europos dvasia. Graikiškosios ir romėniškosios pažiūros jai buvo priimtinos tada, kai ji dar neturėjo *savos* pasaulio ir Dievo interpretacijos. Bet kai Europos dvasia subrendo, kad ji paliko savo vaikystę, ji savaime turėjo peržiūrėti ir savo turimą pasaulėžiūrą. Pasaulis ir Dievas, apvilktas graikiškomis ir romėniškomis togomis, negalėjo patenkinti šitos atbudusios dvasios, nes savotiška josios struktūra žiūrėjo kitaip į pasaulį, kitaip suprato Dievą ir kitaip grindė žmogaus santykius su Absoliutiniu Principu. Tai ir buvo pradžia to didžiulio perversmo, kuris įvyko Europos dvasios gelmėse ir kuris dar šiandien nėra išgyventas ligi galo. Jo pradžia yra *Renesansas*. Jis buvo pirmutinės pastangos išsivaduoti iš svetimų sąvokų. Renesanso kūrėjų darbuose Europos dvasia pasipurtė ir nusikratė visais svetimais pradais ir principais. Graikiškasis ir romėniškasis Dievo supratimas čia taip pat sulaukė savo eilės.

Ir čia glūdi viena pirmųjų dabartinio Dievo praradimo priežasčių. Modernioji Europa yra praradusi Dievą, praradusi dėl to, kad graikiškasis Dievas *kaip pasaulio Judintojas* ir romėniškasis Dievas *kaip Teisėjas* nepatenkino moderniosios dvasios. Ji savo gelmėse troško kitokio Dievo supratimo. Bet jo nebuvo. *Modernioji kultūra, kaip jau minėta, nesugebėjo savotiškai interpretuoti pasaulio bei Dievo, ir todėl Europos dvasioje*

atsirado ateistinė tuštuma. Tie visi didieji naujosios Europos religijos filosofai, kaip Newmanas, Kierkegaard'as, Scheleris, yra pirmieji naujo religinio supratimo formuotojai. Jų veikaluose moderniosios dvasios struktūra išeina aikštėn ir stengiasi apsireikšti visa savo galybe, visu savo originalumu ir savotiškumu. *Europos ateizmas bus nugalėtas tada, kai bus užpildyta jos dvasioje esanti tuštuma, kai bus sukurtas naujas Dievo supratimas, kai Dievo sąvoka išaugs iš pačių šitos naujos dvasios gelmių.* Reikia tikėtis, kad šitoji nauja Dievo – žmogaus – pasaulio interpretacija gal bus dar artimesnė krikščionybės esmei negu romėniškoji arba graikiškoji.

Antra Dievo praradimo priežastis yra *savotiškas moderniojo žmogaus santykiavimas su pačiu savimi.* Naujoji Europos dvasia nepakeitė žmogaus prigimties. Prigimtis liko tokia pat kaip ir seniau: suskilusi, pakrikusi ir nuodėminga. Bet pasikeitė dvasios santykiai su šita sena prigimtimi. Žmogus pradėjo žiūrėti į save *iš tolo.* Jis *paties savo būtybę pavertė tyrimo objektu.* Jis pasidarė *tyrinėtojas,* kuriam vis tiek, ką jis randa. Dėl to modernusis žmogus skverbiasi į savo prigimties gelmes gal labiau negu senovės žmogus. Modernioji dvasia nenori palikti nežinomo ne tik pasaulio, bet ir žmogaus. Bet ji nenusigąsta savo pačios chaotiškumo. Ji nedaro atgailos dėl savo nuodėmių ir nesirūpina savo suskilimu. Dabartinis žmogus yra labai geras *psichologas,* bet jis nėra *ugdytojas.* Jis nesirūpina savyje esančiomis vertybėmis ar nevertybėmis. Jis nesistengia savęs ugdyti. Jis tik save ištiria, konstatuoja savo ypatybes, savo polinkius, savo ydas ar dorybes ir jas palieka pačioms sau. Modernusis žmogus savęs atžvilgiu yra šaltas ir, kaip sakoma, objektyvus tyrinėtojas. Ir šitoks savęs tyrimas anaiptol neveda žmogaus į Dievą. Atvirkščiai, jis nuveda nuo Dievo tolyn. Jau šv. Augustinas yra pasakęs: „Aš aptemau, Viešpatie, tavo akyse, nes pats sau patikau." *Pasitenkinimas savimi yra pagrindinis ateizmo šaltinis.* Žmogus tik tada gali ilgėtis Dievo ir religinio išganymo, kai jis ne tik *mato* savo prigimties chaosą, bet ir jį *pergyvena* kaip slegiančią naštą, kaip aukštesnių dvasios galių pavergimą, kaip visos žmogiškosios būtybės įklimpimą į prigimties iliuzijas ir vylius. *Platoniškasis nepasitenkini-*

mas savo prigimtimi yra būtina Dievo radimo prielaida. Dievo ieško ir jį randa tik tas, kas išgyvena visą žmogiškosios būtybės tragediją. Kiekvienas tik psichologinis šitos tragedijos konstatavimas dar nėra joks kelias į religijos sritis. Modernioji psichoanalizė yra charakteringiausias šios rūšies pavyzdys. Gal niekas nėra taip giliai įsibrovęs į žmogaus prigimtį kaip gabus psichoanalitikas. Gal niekas neparodo tokio didelio žmogaus prigimties pakrikimo kaip psichoanalizė. Tirdama pasąmonio sritis, psichoanalizė yra suradusi, kad žmogus yra liguistas padaras, kad jis yra iškrypusių ir barbariškų instinktų sutvėrimas. Psichoanalizės nupieštas žmogaus vaizdas yra tiesiog pasibaisėtinas. Ir tai nėra perdėjimas. Tai yra tiesa. Psichoanalizė atskleidė tik tai, ką paviršutiniška praėjusio amžiaus psichologija nebuvo pastebėjusi.

Bet ar psichoanalizė pažadino nors vieną susirūpinti savo prigimties pakrikimu? Ar modernusis žmogus ilgisi išganymo, kaip jo ilgėjosi senovės išminčiai, pažinusieji žmogaus prigimtį? Anaiptol! *Psichoanalizė atskleidė žmogaus būtybės gelmes tik grynai aprašomuoju būdu.* Ji konstatavo žmogaus pakrikimą *kaip faktą* nenurodydama jokių šito pakrikimo priežasčių ir neieškodama jam pašalinti priemonių. Čia ir glūdi tasai skirtumas, kuris yra tarp religinio žmogaus savęs pažinimo ir moderniojo savęs tyrinėjimo. Senas posakis „Pažink pats save" anaiptol nereiškia „tyrinėk save". Senovė stengėsi save *pažinti.* Modernieji laikai stengiasi save *tyrinėti.* „Religinis žmogus, – sako J. Cohnas, – išsigąsta savo nuodėmingumo ir tada jaučia Dievo malonę labiau, negu prieš tai. Moderniajam žmogui vietoje religinio jausmų gyvenimo atsistojo estetinis pasitenkinimas savo vidaus įvairumu. Nagrinėdamas save, modernusis žmogus darosi panašus į gamtos tyrinėtoją, kuriam yra lygūs visi vertybių skirtumai... Savas *Aš* yra vertinamas ne etiškai, bet kaip estetinis arba mokslinis objektas. Žmogus pasidarė pats sau objektyvus ir svetimas. Jis stovi (*p. 34*) priešais save, kaip priešais daugybės jėgų žaismą, kurio judesius jis gali dar stebėti, bet kurių jis nebegali apspręsti."[2] Žmogus šiandien yra vertinamas daugybe

[2] *J. Cohn,* Der Sinn der gegenwärtigen Kultur, Leipzig, 1914, p. 34, 35.

atžvilgių. Jam taikomos yra įvairios normos. Bet esminė *asmens* vertybė dabar yra pamiršta. Asmens vertingumo norma yra ne naudingumas, ne rasinis gyvastingumas, ne gražumas, bet *šventumas*. Asmuo gali būti tik *šventas* arba doras aukščiausia šito žodžio prasme. Tuo tarpu etinių normų taikymas moderniajam žmogui dabar yra menkiausias. Dabartinis žmogus neišgyvena savo asmens gelmių, nesuvokia savo asmeniškumo prasmės ir todėl dažnai pats save degraduoja į kūrinių (estetizmas), į gyvių (vitalizmas) ir net į daikto (materializmas) kategorijas. Šiandien yra labai rūpinamasi *etikos* problemomis. Bet labai maža yra kreipiama dėmesio į praktines *doros* problemas. Tuo tarpu teorinis etikos klausimų nagrinėjimas dar nė iš tolo nepadaro žmogaus doro. Dorinių normų sunykimas moderniojo žmogaus gyvenime yra charakteringiausia dabarties žymė.

Tuo tarpu M. Scheleris yra labai teisingai pasakęs, kad „Dievo pažinimas yra toksai pažinimas, kuris iš visų galimų pažinimų labiausiai yra surištas su dorine pažanga (*p.* 554)... Geras noras ir veiksmas religinę sąmonę ne tik parodo, bet kiekviename žingsnyje jis praplečia ir pagilina taip pat ir konkretų Dievo pažinimą."[3] Augustiniškasis kelias į Dievą kaip tik ir eina per dorinį savęs pažinimą ir įvertinimą. Trūkstant moderniajam žmogui dorinio *savęs pažinimo*, tuo pačiu ir *Dievo pažinimas* darosi nepaprastai apsunkintas. Modernioji filosofija yra sukūrusi daugybę teodicėjų. Bet tai buvo tik teoriniai Dievo nagrinėjimai, kurie nepasiekė žmogaus sielos, nes šita siela nebuvo Dievo ieškojimui ir radimui prirengta. *Modernioji siela nutolo nuo Dievo dėl to, kad ji nutolo pati nuo savęs.*

Bet ar siela gali visiškai atsitraukti nuo Dievo. M. Scheleris, kuris iš visų moderniųjų filosofų labiausiai buvo susirūpinęs religijos problemomis, duoda gerą atsakymą į šitą klausimą. „Kiekviena aprėžta dvasia, – sako jis, – tiki arba į Dievą, arba į stabą."[4] Žmogus, pasak Schelerio, negali *prarasti* tikėjimo visiškai. Jis gali jį tik *pakeisti*. Jis gali netikėti į

[3] *M. Scheler,* Vom Ewigen im Menschen, Leipzig, 1921, p. 554, 555.
[4] Op. cit., p. 559.

Dievą, bet tuomet jis tiki į savo paties ar į kultūros sukurtus stabus. Žmogus visados tiki į kokį nors gėrį. Ir „negalima pasirinkti šitą gėrį turėti arba neturėti. Galima tik pasirinkti arba turėti absoliutinį Dievą kaip gėrį, arba kokį nors stabą."[5] Todėl ir moderniojo žmogaus sieloje tikėjimas nėra visiškai išnykęs. Jis yra tik pakeistas tikėjimu į įvairius stabus. Šitie stabai gali būti vadinami įvairiais vardais. Bet visi jie yra liudytojai to aiškaus fakto, kad *tikėjimas žmogaus sieloje yra nežlungamas*, kad jis gali vėl susirasti sau tinkamą objektą absoliutinėje sferoje. Dievas į moderniojo žmogaus sielą gali būti grąžintas, ir tikėjimas į stabus gali būti kaip tik gera priemonė atgauti Dievui prarastą dvasioje vietą.

Todėl Scheleris, atsiremdamas į šitą pagrindinį žmogaus sielos linkimą turėti arba Dievą, arba stabą, nurodo savotišką kelią, kuriuo modernusis žmogus gali rasti prarastą Dievą. „Ne išviršinis žmogaus vedimas, – sako jis, – į Dievo idėją arba į Jo realybę (tegul ir pasiremiant vadinamais įrodymais arba įkalbėjimu) yra kelias, kuriuo galima nugalėti vadinamą netikėjimą. Tam reikalui yra būtina kiekvienam žmogui ir kiekvienai klasei parodyti, kad jie vietoje Dievo yra pastatę reliatyvų gėrį."[6] Šita prasme ir Försteris sako, kad „pirma reikia sudaužyti dievaičius ir parodyti apgaules, tik tuomet Dievas vėl ims būti klausomas."[7] Nusivylimas stabais, paregėjimas suabsoliutinto reliatyvaus gėrio nepastovumo yra kelias, kuriuo modernusis žmogus gali prieiti prie jo paties palikto Dievo. Koks yra šitas kelias?

Dvejopas kelias į Dievą

Modernieji senosios teodicėjos gynėjai yra padarę stambią klaidą. Jie nepastebėjo, kad seniau Dievo įrodymai turėjo *visai* kitokią prasmę negu dabar, kad tuomet iš šitų įrodymų buvo reikalaujama *visai* ko kito negu šiandien. Kad

[5] *M. Scheler*, op. cit., p. 562.
[6] Op. cit., p. 559.
[7] *Fr. W. Försteris*, Kristus ir žmogaus gyvenimas, p. 40.

mūsų laikais tradiciniai įrodymai neturi didesnės reikšmės, čia yra kalta ne bloga žmonių valia, ne proto aštrumo stoka, bet tas skilimas, kuris yra tarp moderniosios sielos ir tradicinių Dievo įrodymų pobūdžio.

Dievo ieškojimas gali būti dvejopas. Galima Dievo ieškoti *sau* ir galima Jo ieškoti *mokslui*. Abu ieškojimai yra pateisinami, bet jie yra skirtingi. Kai žmogus ieško Dievo sau, jis ieško jo visai kitaip ir su šituo ieškomu Dievu santykiauja taip pat visai kitaip, negu tada, kai jis Jo ieško mokslui. Dievo ieškojimas pačiam sau yra *religinis veiksmas*. Dievo ieškojimas mokslui yra *metafizinis, teorinis dalykas*. Ieškomas sau Dievas yra *religijos* Dievas; ieškomas mokslui Dievas yra *metafizikos* Dievas. Tai yra skirtumas, kurio modernieji apologetai kaip tik yra nepastebėję.

Vidurinių amžių žmogus turėjo Dievą *savyje*. Jis Dievuje gyveno ir veikė. Dievas persunkė visą jo gyvenimą ir jį apšvietė antgamtine šviesa. Vidurinių amžių žmogus sau Dievo neieškojo, nes Jį jis turėjo savo dvasios viduje. To meto žmogus ieškojo Dievo *mokslui*. Jis kūrė teologijos ir teodicėjos sistemas. Jis ieškojo loginių argumentų įrodyti Dievo buvimui ir suprasti Jojo esmei. Vidurinių amžių žmogus Dievo atžvilgiu buvo *teoretikas*. Praktinės Dievo ir žmogaus santykių su Dievu problemos jam buvo aiškios ir išspręstos. Jeigu šv. Anselmas norėjo Dievo buvimą įrodyti iš pačios Dievo sąvokos, o šv. Tomas Akvinietis įrodymų ieškojo objektyviame pasaulyje, tai čia buvo tik grynai teoretinis skirtumas, neturįs jokios reikšmės religiniam žmogaus nusistatymui. Vidurinių amžių žmogus *sau* Dievą jau buvo radęs, ir todėl teoriniai skirtumai jo dvasios nejaudino ir dėl jų jis išvidinės dramos neišgyveno.

Visai kitaip yra su moderniuoju žmogumi. Modernusis žmogus yra Dievą *praradęs*. Jis Jo neturi savo viduje. Jis Jame negyvena, su Juo praktiškai nesantykiauja, jis Jo tik *ieško*. Ir šitas ieškojimas yra visai kitokio pobūdžio negu viduriniais amžiais. Kiek tuo metu žmogus Dievo ieškojo mokslui, tiek dabar žmogus Dievo ieško *sau*. Modernusis žmogus yra tikras Dievo ieškotojas, kuriame dega *passio divina* ne

tam, kad jis sukurtų tokią ar kitokią teodicėjos sistemą, bet tam, kad jis nuramintų savo sielą, kad surastų Absoliutinę Būtį. Modernusis žmogus Dievo atžvilgiu yra *praktikas*. Jis grumiasi ir kovoja ne už logiškus Dievo įrodymus, bet už Dievo apgyvendinimą savo sieloje.

Ir štai apologetai dažnai pasiūlo tradicinius Dievo įrodymus, kad patenkintų šitą Dievo ieškojimą. Tai yra apgailėtina klaida. Tradiciniai Dievo įrodymai buvo sukurti visai kitam reikalui. Jie gerai patenkino teorinį žmogaus troškimą, bet jie negali patenkinti noro pamatyti Dievą savo sieloje. *Dievo įrodymai negali sukurti žmoguje tikėjimo ir negali pažadinti religinių aktų*. Tuo tarpu *tai jų* yra reikalingas modernusis žmogus. Naujoji siela, reikalauja ne tiek teoretinio žinojimo, *ar Dievas yra*, bet ji reikalauja žinoti, *ar ji pati gali sueiti į santykius su Dievu, ar Dievas gali nusileisti į josios gelmes ir išgelbėti ją iš josios pažeminimo ir vergijos*. Viso šito tradiciniai Dievo įrodymai negali duoti. Štai kas yra priežastis, kad dauguma moderniųjų žmonių šiandien tiesiog nekenčia teodicėjos ir netiki jokiems Dievo įrodymams. Šiandien reikia ne įrodinėti, kad Dievas yra, bet išmokyti žmogų, *kaip Dievą rasti*. Tuo tarpu, kaip Scheleris yra pasakęs, „mokyti Dievą rasti yra visai kas kita, negu įrodinėti jo buvimą."[8] Tiktai tada, kai Dievas bus rastas *sau*, kai jis bus apgyvendintas savo sieloje, kai žmogus praktiškai santykiaus su Dievu, kai jis turės *religiją*, tik tada jis panorės teorinių įrodymų, tik tada jis panorės Dievo metafizikos. Religijos Dievas, *Deus in nobis*, šiandien yra pirmutinis moderniosios sielos noras. Kalbėti apie Dievą moderniajam žmogui šiandien reikia visai kitaip, negu kad buvo kalbama prieš penketą šimtų metų.

Kelias į Dievą todėl visados yra dvejopas: *metafizikos kelias ir religijos kelias*. Kas turi religiją, tas ieško metafizikos ir proto keliu nori įrodyti Dievą. Kas religijos neturi, tas visų pirma *josios* ieško ir stengiasi *surasti* Dievą. Metafizikos keliu pasiektas Dievas yra *mokslo Dievas*. Religiniame akte patirtas Dievas yra *gyvasis Dievas*, sielos Dievas, kuriam meldžiamasi ir

[8] Op. cit., p. 545.

kuris išgano. Metafizikos Dievas yra Dievas, kaip pirmoji Priežastis, kaip visų daiktų galutinis pagrindas ir jų palaikytojas. Religijos Dievas yra Dievas Atpirkėjas ir Dievas Išganytojas. M. Scheleris teisingai sako, kad „išganymo klausimas yra antraeilis metafizikui. Absoliutinės realybės pažinimas yra antraeilis religininkui. Išganymas ir visų daiktų išganymo meilė yra savarankiška pirmykštė religijos kategorija. Būtis, kokia ji yra savyje, yra savarankiška pirmykštė metafiziko kategorija."[9] Metafizikos Dievas gyvena *pasaulyje*. Religijos Dievas gyvena *sieloje*. Su metafizikos Dievu žmogus santykiauja savo protu, vadinasi, savo dvasios periferija. Su religijos Dievu jis santykiauja visa savo prigimtimi, savo dvasios gelmėmis, savo buities principu ir pagrindu. „Religijos Dievas, – kaip sako tas pats Scheleris, – yra šventųjų asmenų ir liaudies Dievas, o ne teorinis šviesuolių Dievas."[10] Tai Dievas, kuris jaučiamas kiekviename dvasios virpėjime, kurio šaukiasi pavargusi siela, kurio ieško visų amžių neramios dvasios ir kuris atsiliepia į žmogaus skurdo šauksmą. Metafizikos Dievas yra deistinis Dievas. Religijos Dievas yra krikščionybės Dievas.

Kelias į metafizikos Dievą yra *protavimo* kelias. Kelias į religijos Dievą yra *asmeninio patyrimo* kelias. Tai pavargusios ir nužemintos širdies kelias. *Cor contritum et humiliatum Deus non despicies* (p. 50). „Absoliutas, kaip religijos objektas, – sako Penido, – apsireiškia visai kitaip... Filosofui Absoliutas yra mokslinė išvada; religijos žmogui Absoliutas yra duotas asmeniniame patyrime."[11] Tai, kas mokslininkui yra silogizmų padaras, ką jis suranda logikos pagalba, visa tai religininkui yra giliausias jo dvasios balsas, visos jo būtybės troškimas ir šito troškimo įvykdymas. Dievo pažinimas ir suradimas metafizikoje yra visai kitoks negu to paties Dievo patyrimas religijoje. Kaip tas pats Dievas metafizikoje yra suvokiamas kitokiu atžvilgiu negu religijoje, taip ir šito suvokimo būdai yra

[9] Op. cit., p. 336.
[10] Op. cit., p. 328.
[11] La racine philosophique de la religion. – „Nova et Vetera", 1934, Nr. 1, p. 15.

skirtingi. „Metafiziniuose įrodymuose, – sako A. Rademacheris, – iniciatyva išeina iš mūsų mąstymo, kuris stengiasi išsiaiškinti daiktus. Religiniame suvokime ji išeina iš Dievo, kuris duodasi mums pažįstamas. Religiniame akte Jis yra suvokiamas tiesiog, ne aplinkinių įrodymų arba išviršinių liudijimų keliu. Dievo įrodymai yra metafizikos dalykas, ne religijos. Religijai jie yra nereikalingi. Religijos akte Dievo buvimo tikrumas jau yra duotas."[12] Metafizikoje, Dievas kaip antasmeninis ir antpasaulinis principas yra *surandamas*. Religijoje Dievas kaip asmuo kaip žmogaus Išgelbėtojas apsireiškia *pats* ir apsigyvena dvasios gelmėse. Metafizinis žinojimas apie Dievą yra *žmogaus* padaras. Religinis Dievo pažinimas yra išvidinis ir asmeninis paties *Dievo* apsireiškimas. Šita prasme ir Scheleris yra pasakęs, kad „kiekvienas žinojimas apie Dievą yra sykiu ir žinojimas per Dievą."[13] Štai dėl ko religijos Dievas yra *kankinių Dievas,* nes išvidinis Dievo išgyvenimas religiniame akte yra sykiu ir savo geriausios esmės paregėjimas. Išsižadėti religijos Dievo reiškia kartu išsižadėti ir paties giliausiojo savo *Aš. Žmogaus nureliginimas giliausia esme yra ir jo nuasmeninimas.* Religijoje patirtas ir išgyventas Dievas taip suauga su žmogaus siela, taip įsigyvena jojo dvasios centre, kad žmogus darosi sudievintas tikra šito žodžio prasme. Šv. Pauliaus pasakymas, kad „ne aš gyvenu, bet Kristus gyvena manyje" yra išraiška giliausių religinių žmogaus santykių su Dievu. Religijos Dievas yra šv. Augustino „Soliloquia" Dievas, apie kurį sakoma, kad „nuo Jo nusigręžti reiškia pulti, į Jį atsigręžti reiškia atsikelti; Jame pasilikti reiškia stiprėti; iš Jo išeiti reiškia mirti; į jį sugrįžti reiškia atgyti; Jame gyventi reiškia būti gyvam."[14] Tai Dievas, „kurį palieka tik tas, kuris yra apgautas."[15]

Kaip yra kitokie keliai į metafizikos ir į religijos Dievą, taip yra ir kitokie *šaltiniai,* kuriuose Dievas apsireiškia ir kuriuose

[12] Die Kirche als Gemeinschaft und Gesellschaft, Augsburg, 1931, p. 36.
[13] Op. cit., p. 547.
[14] Soliloquia, 1, 13.
[15] S. Augustinus, op. cit., ibid.

Jis gali būti surandamas. Metafizikos Dievas yra ieškomas *mokslui*. Religijos Dievas yra ieškomas *sau*. Todėl ir tie dalykai, kuriuose daromi šitie ieškojimai, yra ir turi būti *skirtingi*. Metafizikos Dievas yra ieškomas objektyviam žinojimui. Jis todėl yra randamas *objektyviame pasaulyje*, kuris nepriklauso nuo žmogaus dvasios. Religijos Dievas yra ieškomas subjektyviam žmogaus dvasios reikalui. Jis todėl yra randamas *sielos* gelmėse arba tame, anot šv. Augustino, *„išvidiniame žmoguje"*. Kelias į metafizinius Dievo įrodymus eina per pasaulį. Kelias į religinį Dievo patyrimą eina per sielą. Siela gyvena arčiau Dievo negu pasaulis, arčiau ne psichologiniu, bet ontologiniu atžvilgiu. Todėl ir Dievas savai dvasiai lengviau yra randamas sieloje negu pasaulyje. „Dievas, – sako E. Przywara, – turi būti man rastas. Todėl Jis man bus giliau rastas, jeigu aš Jį kaip tik rasiu savyje, tampančiame savo vidaus pasaulyje, negu išviršiniame pasaulyje."[16] Tas pats Przywara paaiškina ir šito radimo prasmę. „Čia yra kalbama, – sako jis, – ne apie Dievo radimą subjektyvioje sąmonėje, bet objektyviame metafizinės sielos savotiškume, kuri, kaip dvasinė būtybė, savo dvasiniame veikime yra aukščiausias sutvertas Dievo paveikslas."[17] Siela suranda savyje įspaustą Dievo paveikslą ir per šitą paveikslą ji pasiekia patį Dievą.

Savaime aišku, kad moderniajam pasauliui, kuris pirmoje eilėje ieško Dievo sau, kurio trokštamas Dievas yra religijos, ne metafizikos Dievas, gali būti prieinamas tik antrasis kelias į Dievą. *Modernusis pasaulis turi ieškoti Dievo ne išviršiniuose daiktuose, bet paties savo sieloje*, nes iš šitos sielos Dievas kaip tik ir yra pašalintas. Novalis yra pasakęs, kad kas nori Dievo ieškoti, tas gali Jį rasti visur. Tai yra tiesa. Bet pasitaiko laikų, kada žmogaus dvasia pradeda nebesuprasti kai kurių būties arba gyvenimo sričių. Tuomet ir Dievo ji nebegali jose rasti. Tuomet ji turi Dievo ieškoti ten, kur ji pati dar gali prieiti ir kur būties supratimas jai dar yra pasilikęs. Objektyvinis pasaulis moderniajai dvasiai yra tapęs proble-

[16] Religionsbegründung, p. 248.
[17] Op. cit., ibid.

ma. Gamtos mokslų išsivystymas, kuris ėjo materialistine kryptimi, pavertė pasaulį mechanizmu. Pasaulis buvo nudvasintas ir nusielintas. Jis pasidarė nebegyvas. Visos gamtos paslaptys nebeteko savo prasmės. Kiek vidurinių amžių žmogui pasaulis buvo tarsi koks užburtas padaras, pilnas savo paslapčių, savo dvasių ir slaptingos gyvybės, tiek moderniajam žmogui pasaulis pasidarė aiškus, suprantamas, išaiškintas ir ištirtas. Gamtos paslaptys pavirto jam mechaniškais dėsniais, gamtos dvasios buvo padarytos pasakomis ir legendomis. Tai, ką senovės žmogus stengėsi pasiekti burtais ir kerėjimais, dabartinis žmogus padaro technika. Magiškas veiksmas čia buvo pakeistas technišku veiksmu.

Bet su šituo pasaulio sumechaninimu kaip tik ir buvo pražudytas jojo prasmingumas ir jo misteringumas. Modernusis pasaulis mano pasaulį ištyręs ir jį supratęs. Bet tikrumoje moderniajai sielai išviršiniai daiktai daug mažiau sako kaip senovės ar vidurinių amžių žmogui. Techninis santykiavimas su gamta ne tik neatidaro josios prasmės, bet dar ją paslepia nuo žmogaus akių. Gamta čia įsitraukia pati į save, spiriasi prieš josios išviršinį apvaldymą ir kovoja su žmogumi griežtą kovą. Sutechnintas pasaulis yra *uždaras pasaulis,* kurio paslaptys ir prasmė pasidaro nebesuvokiama ir nebeprieinama. Todėl ir Dievo bylojimas per pasaulį moderniajam žmogui yra labai tamsus. Dievo pėdsakai technikos yra nutrinti ir išnaikinti. Keliais, kurie visi eina per pasaulį, modernusis žmogus nebegali pasiekti Dievo. Naujajai žmonijai lieka tik grįžti iš sumechaninto pasaulio į savo sielą ir per ją prieiti prie josios ieškomo Dievo.

ŽMOGUS KAIP DIEVO RŪPESTIS

Antropocentrizmui suprasti

Savo „Išpažinimų" pradžioje šv. Augustinas klausia: „Kas esi, mano Dieve? Ką taria kiekvienas, kalbėdamas apie Tave? – *Quid es, Deus meus? Quid dicit aliquis, cum de Te dicit?*" (*Conf. I, 4*). Iš sykio atrodo, kad tai metafizinis klausimas, tiek įtampiai vėliau keltas scholastinės filosofijos, ieškojusios Dievo esmės: *causa prima, ens a se, actus purus, motor immobilis*... Tačiau klausimo nusakymas antruoju asmeniu (*es*) ir jo papildymas kreipiniu (*Deus meus*) kelia abejonių, ar iš tikro Augustinas čia klausia Dievo, koks jis yra savyje. Kodėl jis sako ne „kas *yra* Dievas", o „kas *esi*, mano Dieve?" Juk antrasis veiksmažodžio asmuo naikina atsietinį mąstymą, savaime jungdamas jo objektą su manimi pačiu: *Tu* niekad nėra man abejingas, kad mąstyčiau jį kaip atotrauką nuo savęs. Jei tad Augustinas klausia, „kas esi, mano Dieve", tai jau pati šio klausimo lytis rodo, jog tai nebe metafizinis klausimas. Klausėjas nori patirti ne tai, kas Dievas yra savyje, o greičiau, kas jis yra *ryšium* su pačiu klausėju. Todėl ne tiek jo klausia, kiek į jį kreipiasi.

Tai patvirtina ir pats Augustinas, skleisdamas truputį vėliau aną pradinį klausimą dviem kryptimi: Dievo ir savęs paties, būtent: „Kas Tu esi *man – quid mihi es*" ir „kas aš pats esu *Tau – quid Tibi sum ipse*" (*Conf. I, 5*). Tai reiškia: ***Dievo klausimas gali būti atsakomas tik tokia ištara, kuri, nusakydama Dievą, kartu nusako ir žmogų***. Savo metu K. Rahneris yra pastebėjęs, kad „kiekviena religijos filosofija būtinai apibrėžia ir žmogaus esmę"; dar daugiau: „religijos filosofijai nereikia

nieko kito, tik pagrindžiai apmesti teologinę antropologiją", vadinasi, „apmąstyti žmogų Dievo šviesoje."[1] – Ką betgi reiškia apmąstyti žmogų *Dievo* šviesoje?

Religijos filosofija, kaip jau esame minėję (plg. RF, I, 63–65)*, apima visa: ir Dievą, ir žmogų, ir pasaulį, anaiptol dėl to nevirsdama kažkokia ūkanota visumos filosofija, kadangi ji turi skirtiną atžvilgį (*objectum formale*), kuriuo šią visumą svarsto ir tuo pačiu skiriasi nuo visų kitų filosofinių disciplinų. Be abejo, būtybės klausimas yra ir jai pagrindinis; kitaip ji nebūtų filosofija. Kas būtybės neklausia, tas nė nefilosofuoja. Bet klausti būtybės galima įvairiais atžvilgiais. Galima klausti jos esmės, jos buvimo, jos prasmės, jos sąrangos ir t.t. Skirtinas požiūris kildina ir skirtiną atšaką bei srovę filosofijoje, kurių tieką regime mąstymo istorijoje. Tokį skirtiną atžvilgį turi ir religijos filosofija, būtent: *ji klausia būtybės santykio su Dievu*. Būtybė religijos filosofijai buvoja ne kaip esanti savyje, ne kaip ši ar ana, bet kaip *santykis* su savo pagrindu, kuris ją kildina ir buvime laiko ir kurį vadiname Būtimi ontologiškai arba Dievu religiškai. Trumpai tariant, religijos filosofijos žvilgis yra santykinis ir jos atsakymas dvipolis, kadangi santykis pačia savo esme yra dvipolis.

Šis religijos filosofijos požiūris liečia ir mūsų čia keliamą klausimą, kas yra žmogus Dievo šviesoje. Kas yra Dievas *žmogaus* šviesoje, esame atsakę anksčiau (plg. *RF, I, 211* ir t.): *Dievas yra žmogui jo Kūrėjas ir jo Tu*. Bet kaip religijos Dievas tegali būti suvoktas vien ryšium su žmogumi, taip ir religijos žmogus gali būti svarstomas tik ryšium su Dievu. Religijos filosofija visados kalba apie Dievą antropologiškai, o apie žmogų teologiškai tiesiogine ir tikrąja šių žodžių (*ánthropos – theós*) prasme. Religijos Dievas nebuvoja savo absoliutybėje bei vienatvėje, bet „nužengia iš dangaus – *descendit de coelis*", susijungia su žmogumi neperskiriamai ir dalinasi jo likimu. Užtat religijos filosofija nė nėra Dievo metafizika, kuri svars-

[1] *K. Rahner*, Hörer des Wortes, München, 1941, p. 218, 219.

* Nuoroda į: *A. Maceina*, Religijos filosofija, I, Putnam, 1976, kurioje tas ar kitas klausimas yra buvęs pagrindžiau bei plačiau nagrinėtas.

tytų Dievą anapus (*metà*) žmogaus: ji svarsto jį *šiapus* žmogaus būties kaip jos dalininką, atbaigėją ir giliausia prasme grindėją. Antra vertus, žmogus religijos filosofijai nėra kažkokia bendrinė rūšies būtybė (*homo sapiens*), bet atsakas į Dievo esamybę (*praesentia*) jo būvyje. Todėl religijos filosofija nėra nė žmogaus metafizika arba antropologija, virtusi mūsų dienomis, kaip dažnai teigiama, „centrine filosofijos disciplina" (*N. Hinske*). Religijos filosofijos žmogus yra judesys Dievo linkui, kaip ir religijos filosofijos Dievas yra judesys žmogaus linkui (plg. *RF, I, 66–65*).

Čia glūdi pagrindas, kodėl žymiausi mūsų meto religijos filosofai (Maxas Scheleris, Emilis Brunneris, Karlas Rahneris, Nikolajus Berdiajevas) žmogaus santykį su Dievu tiek pabrėžia, jog apskritai žmogaus sampratą laiko galimą tik atrėmus jį į šį santykį. E. Brunneris, pavyzdžiui, teigia, kad „ne tik tikintysis, bet ir netikintysis arba bedievis žmogus gali būti suprastas savo žmogiškume tik žiūrint į jį iš Dievo pusės (*nur von Gott her*). Žmogus yra teologinė būtybė."[2] Teigiamas ar neigiamas nusistatymas Dievo atžvilgiu esąs, pasak Brunnerio, „raktas žmogui bei jo būviui suvokti."[3] Žmogus savyje niekad nėra išeities taškas: „Žmogiškoji būtis, – sako Brunneris, – nėra joks grynai humanistinis, bet visad teologinis reikalas. Žmogus nėra suprantamas pats savyje, išeinant iš jame esančio proto. Žmogus yra suprantamas vien ryšium su savo *priešstatu* (*aus seinem Gegenüber*), būtent su Dievu."[4] Ir iš tikro. Juk jei žmogus yra pagrįstoji būtybė ir jei Dievas yra grindžiamoji Būtis, tai suvokti aną būtybę galima tik šiosios Būties šviesoje. Svarstyti žmogų, atitrauktą nuo jo kūrėjo, yra tas pat, kas svarstyti statulą kaip marmuro luitą, o ne kaip meno kūrinį.

Nuosekliai tad ir žmogaus problema visu aštrumu kyla tik Dievo akivaizdoje. Gamtos šviesoje žmogus yra gyvūninė *rūšis*, valdoma jos pačios dėsnių. Visuomenės šviesoje jis yra *individas*, palenktas bendruomenei geruoju ar piktuoju.

[2] *E. Brunner*, Gott und sein Rebell, Hamburg, 1958, p. 17.
[3] *E. Brunner*, Offenbarung und Vernunft, Zürich, 1961, p. 68, 69.
[4] *E. Brunner*, Gott und sein Rebell, p. 23.

Dievo gi šviesoje jis yra *asmuo*, vadinasi, vienkartinė, pirmykštė, nebepakartojama, laisva Aš-būtybė. Todėl didieji rusų religijos filosofai (pvz., N. Berdiajevas, S. Bulgakovas, S. Frankas, V. Solovjovas) laiko žmogiškumą *dievažmogiškumu* (*bogočelovečnostj*), tai reiškia žmogaus apsprendimu Dievui. Apmąstę tad anksčiau filosofiškai Dievą žmogaus atžvilgiu („kas Tu esi *man*"), mėginsime nūn nukreipti savo žvilgį ir apmąstyti žmogų Dievo atžvilgiu („kas aš pats esu *Tau*"), ieškodami atsakymo į šį svarbiausią mūsų būvio klausimą, kadangi jame slypi šio būvio prasmė.

1. Dievas – Rūpintojėlis

Klausti, kas Dievas yra žmogui ir kas žmogus yra Dievui, reiškia klausti, kas yra besimylintieji vienas kitam. Nes jei tikroji religija yra Dievo ir žmogaus kaip Tu – Tu santykis (plg. *RF, I, 177–210*), tai šis santykis tegali būti meilės santykis, kadangi tik meilėje vienas asmuo virsta kitam šiojo Tu. Joks kitas santykis neatskleidžia nei Dievo, kuris būtų žmogaus Tu, nei žmogaus, kuris būtų Dievo Tu. Apie tai esame savo metu kalbėję išsamokai (plg. *RF, I, 144–176*). Skleisdami toliau tenai minėtas mintis, klausiame: kas gi yra žmogus Dievui kaip jo meilės antrininkas, kuris Dievo meile būna ontologiškai ir į Dievo meilę atsako egzistenciškai? Kas yra Dievui tasai, kurį Viešpats savo meile grindžia ir kuriame jis savo meilę regimai apreiškia?

Simboliškai į šį klausimą atsako vienas lietuvių tautodailės kūrinys, seniau vadintas smūtkeliu, o dabar vadinamas *rūpintojėliu*. Tai nedidelė, iš medžio išdrožta statulėlė, vaizduojanti Kristų sėdintį, ranka galvą pasirėmusį, erškėčiais apvainikuotą, apnuogintą, susimąsčiusį ir be galo liūdną. Anksčiau šių statulėlių yra buvę visose mūsų šalies pakelėse. Vis dėlto šios knygos autorius nedrįstų pritarti M. Pečkauskaitės teiginiui, esą „niekur taip pilnai nėra pasireiškusi lietuvio siela, kaip šioje statulėlėje" (plg. „Sename dvare"). Nes ši statulėlė yra kilusi ne iš tautinio vargo, kaip ją norėtų in-

terpretuoti J. Grinius[5], o iš Evangelijų aprašyto elgesio su apkaltintu, tačiau nekaltu Žmogaus Sūnumi; elgesio, kuriame yra prasiveržusi žmogiškoji niekšybė, pavertusi Kristų išniekinta bei sutrypta egzistencija. Kaip priešingybę psalmės ištarai apie atsajų žmogų, esą šis yra apvainikuotas „garbe ir didybe – *gloria et honore*" (*Ps 8, 6*), Pilotas rodo žydams konkretų žmogų, apvainikuotą erškėčiais ir patyčia: „Štai žmogus! – *ecce homo!*" (*Jn 19,5*), nebepanašus į žmogų. Lietuviškasis rūpintojėlis yra liaudinė šios Piloto nuorodos išraiška. Tačiau ką ji sako? Ką gi mūsų dievdirbiai mėgino šia statulėle tarti apie Dievą – pagal šv. Augustiną: ką kalba tasai, kuris apie Tave kalba (plg. *Conf. 1,4*)? Nes ir rūpintojėlis yra iš tikro objektyvuota kalba. Ką tad jis taria ne žodžiu, o vaizdinamojo meno kūriniu?

Du mūsų poetai, autoriaus pažiūra, yra geriausiai atskleidę rūpintojėlio prasmę, būtent: V. Mykolaitis-Putinas ir F. Kirša. Putino „Rūpintojėlis" (1926) pasitinka žmogų, išėjusi šviesią rudenio naktį „ant lygaus kelio" pasigėrėti plačiomis padangėmis ir joje spingsinčiomis žvaigždėmis. Šviesios nakties ir aukštų padangių motyvas prabyla ir kitame Putino eilėraštyje, pavadintame „Rudens naktį" (1922). Tačiau šio eilėraščio žmogus pakelia veidą „į žvaigždėtą aukštį" ir išnyksta „tartum lašas jūroje", susiliedamas su visata: čia jis yra vienų vienas ir todėl ištirpsta visumoje. Gi „Rūpintojėlyje" tasai pats žmogus ant to paties naktinio kelio pasitinka savąjį *Tu* Dievulio pavidalu. Poetas klausia jį: „Kam gi *Tu*, budrus Dievuli, prie lygaus kelio rūpestėliu rymai?"; prie visų mūsų kelio, „kur vargų vargeliai vieni per dieną dūsaudami vaikšto". Kas paskatino Dievulį apsibūti čia, žmogiškojoje pakelėje? „Argi mūsų godos tave prie kelio iš dangaus atprašė? Ar gal tos šviesios rudenio naktužės tave iš mūsų žemės išsapnavo?" Atsakymo nėra, nes jo nė nereikia. Dievulis rymo pakelėje ir neleidžia žmogui būti vienam

[5] *J. Grinius*, Lietuvių kryžiai ir koplytėlės, Roma, 1970, p. 159, 160, 168, 169. – Iš šios knygos yra imta ir M. Pečkauskaitės pažiūra į rūpintojėlio santykį su lietuviškąja siela.

bei vienišam. Rūpintojėlio akivaizdoje žmogus nesineria į visatą ir nesijaučia esąs niekam nereikalingas, kaip eilėraštyje „Rudenio naktį", kuriame jis skundžiasi, kad „ryt ir vėl su saule, ant veido užsidėjęs margą kaukę", žingsniuosiąs „į šviesų rūmą", į šią nuobodžią mūsų kasdieną, kur jo niekas „nei sveikina, nei laukia". Paregėjęs rūpintojėlį, žmogus paregi kitą Tu, artimą bei savą, todėl ir prašo jį: „Priimk gi mane, budrus rūpintojėli, prie lygaus kelio šiąnakt padūmoti."[6] Dievulio rūpestis apgobia kiekvieną, išvaduodamas jį iš skausmingos vienatvės, nes „su Dievu niekad nenuobodu ir nešalta" (*V. Rozanov*).

F. Kiršos „Smūtkelis" (1947) yra suręstas kitaip, tačiau jo esmė yra ta pati. Putinas randa rūpintojėlį, rymantį pakelėje, Kirša droždina jį seno dievdirbio rankomis: „Dievas atsistoja iš po senio kalto". Į šį savo drožinį dievdirbys deda „savo širdį", kuri kraujuoja, kai iš ūkio sūnų Sibiran išleido. Nuo to laiko dievdirbys „tas kančias ir drožia Viešpačiui ant veido": „dievdirbys skausmingą patį Dievą kuria". Pirmu žvilgsniu tai primena L. Feuerbacho teoriją, pasak kurios, Dievas – „tai ištartas žmogaus Pats" (plg. *RF, I, 101)*. Įsižiūrėjus betgi į eilėraštį atidžiau, dingsta bet koks feuerbachizmas: dievdirbys žino, kad jis drožia tik Dievo prasmenį. Lietuviškasis dievdirbys nekuria stabo. Jis net abejoja, „ar tam stuobriui reiktų" iš viso jo „pirštų darbo", kad įvyktų stebuklas ir būtų išgelbėti nekaltieji. Dievdirbys savaime suvokia, kad žmogaus kančia virsta Dievo kančia ir kad todėl iš po jo rankų smūtkelis irgi gimsta „su kančia ir siela". Ir kaip tik šis kančios pagimdytas dievuliukas tampa dievdirbio paguoda: jis saldina sūnaus netekusio tėvo skausmą, jis šluosto jo ašaras, jis priima jo maldas. Dievdirbys neša Dievulį šventovėn, bučiuoja jo žaizdas ir atsiprašo jį „už jaunystės vėjus."[7]

Ir Putino rūpintojėlis, ir Kiršos smūtkelis yra žmogaus *Tu simboline* prasme. Abu jie yra žmogui tiek artimi, jog prie jų

[6] *V. Mykolaitis-Putinas*, Raštai, Vilnius, 1959, t. I, p. 197, 272.
[7] Plg. Lietuvių poezijos antologija, sudaryta *J. Aisčio* ir *A. Vaičiulaičio*, Chicago, 1951, p. 435, 436.

žmogus glaudžiasi – vis tiek ar svajotų žvaigždėtą rudens naktį, ar ieškotų paguodos kančioje, ar prašytų atleisti jaunystės klaidas. Kiekvienu atveju tasai *ecce homo*, ta sutryptoji egzistencija virsta atrama kitai egzistencijai, taip kad ši pastaroji susilieja su pirmąja sudarydamos vieną svajonę, vieną kančią, vieną likimą. Rūpintojėlis neša žmogaus būtį kaip savąją. Tad ir į minėtą Augustino klausimą Dievui, „kas aš pats esu *Tau*", lietuviškasis rūpintojėlis atsako: RŪPESTIS. Dievas yra žmogui rūpintojėlis, o žmogus Dievui – rūpestis.

2. *Ontologinis rūpesčio pobūdis*

Be abejo, ši lietuviškoji ištara yra tik meninis prasmuo arba simbolis, vadinasi, tik nuoroda, tik strėlė, tik ženklas. O vis dėlto sklaidomas filosofiškai, jis kreipia mūsų dėmesį į pačias religijos, tai yra Dievo ir žmogaus santykio gelmes. Juk ką gi reiškia, kad žmogus buvoja kaip Dievo rūpestis?

Egzistencinė mūsų amžiaus filosofija laiko rūpestį pagrindine žmogiškojo būvio pasaulyje lytimi todėl, kadangi žmogus esanti vienintelė būtybė, kuriai yra svarbus kaip tik pats šis jos buvimas: *dem es in seinem Sein um dieses selbst geht*, – nusako tai M. Heideggeris originalo kalba[8]. Šią tad paties buvimo svarbą egzistencinė filosofija ir vadina rūpesčiu (*Sorge*). Rūpestis priklausąs žmogaus sąrangai ir esąs šaltinis visų kitų šios rūšies apraiškų, kaip troškimas, parūpinimas, aprūpinimas ir t. t. Interpretuodamas lotynišką pasakėčią apie įasmeninto Rūpesčio (*Cura*) ginčą su Jupiteriu dėl žmogaus kilimo, M. Heideggeris pastebi, kad pasakėčios nuoroda, esą „Rūpestis pirmasis nužiedęs žmogų – *Cura enim prima finxit*" (*p. 198*), reiškianti, jog „rūpestis yra šios būtybės būvio kilmė" (*t. p.*): žmogus turėsiąs rūpesčio, kol gyvensiąs; rūpestis apglėbsiąs jį iš visų pusių, perskverbsiąs jį iki gelmių ir niekad nepaliesiąs. Rūpesčiu žmogaus būvis

[8] *M. Heidegger*, Sein und Zeit, Tübingen, 1949, p. 191.

prasidedąs, rūpesčiu jis reiškiąsis, rūpesčiu jis ir baigsiąsis. Rūpestis esąs užuobėga visų žmogaus elgesių bei jo būvio būklių (plg. *p. 193*).

Svarstant žmogų ir kaip asmenį savyje (*Dasein*), ir kaip gyvenantį su kitais (*Mitsein*), heidegeriškoji rūpesčio interpretacija visiškai įtikina, nes pajėgia išaiškinti žmogaus būvio apraiškų visumą. Visų egzistencialijų (baimė, laikinybė, ryžtas, atsakingumas, nuosmūkis...) pagrinde iš tikro slypi rūpestis, kaip pastanga užbėgti esamai būklei už akių (*das Sichvorwegsein, p. 192*). M. Heideggeris pastebi kad „žmogus buvoja, save vis pralenkdamas – *über sich hinaus*" (t. p.). Tai reiškia: žmogaus būvis yra ne tiek būti, kiek *galėti* būti. O kad galėtum būti (taip ar kitaip), reikia *rūpintis*. Rūpestis yra akiratis, kurio ertmėje vyksta žmogaus buvimas pasaulyje. Tad tik šioje ertmėje jis ir tegali būti suprantamas. Sklaidyti žmogų egzistencialiai reiškia sklaidyti jo rūpestį kaip ontologinę jo paties sąrangą.

Visa tai yra savaime aišku ir visiškai įtaigu, jei žmogaus būvis yra svarstomas taip, tarsi Dievo nebūtų ir tarsi žmogus su juo jokios sąsajos neturėtų. Tokiu atveju, žinoma, žmogus buvoja rūpesčiu, kuris pirmas jį žeidžia. Tačiau kas yra rūpestis, žiūrint į jį ontologiškai, jei Dievas yra ir jei Jis yra manasis *Tu?* Niekio rūpestis iš tikro yra pagrindinė būsenos forma pasaulyje. Bet kas yra rūpestis *Dievo* akiratyje? Dievo ne kaip kažkokios atsietinės Galybės, o kaip Meilės, kurią tikiu ir kuria pasitikiu, neabejodamas jos ištikimybe man. Trumpai tariant, *kas yra rūpestis TU–Tu santykyje*, kuriame žmogus būna nebe vienišas, o turi savo Antrininką, mūsų liaudies išreikštą rūpintojėlio vaizdu?

Krikščioniškoji religija, būdama meilės santykis tarp Dievo ir žmogaus, atsako į šį klausimą dviem Kristaus ištaromis, kurios atskleidžia rūpesčio dialektiką žmogiškajame būvyje, kai šis vyksta minėto santykio pavidalu, būtent: 1. „Nesisielokite ir neklausinėkite: 'Ką valgysime?' – arba: 'Ką gersime?' – arba: 'Kuo vilkėsime?' Visų tų dalykų vaikosi pagonys... Jūs pirmiausia ieškokite Dievo karalystės ir jo teisumo, o visa tai bus jums pridėta" (*Mt 6,31–33*); 2. „Jeruza-

le, Jeruzale!.. Kiek kartų norėjau surinkti tavo vaikus, kaip višta surenka savo viščiukus po sparnais, o tu nenorėjai!" (*Mt* 23,37). Be abejo, Evangelija čia kalba, tartų Heideggeris, ontiškai, vadinasi, žvelgia į konkrečią žmogaus padėtį, gi egzistencinė filosofija stengiasi „laimėti atitinkamą ontologinį pagrindą būtybei, kuria esame mes patys ir kurią vadiname žmogumi."[9] Tad atrodo, kad Evangelijos minimas rūpestis ir egzistencinės filosofijos rūpestis nestovi toje pačioje plotmėje ir negali būti lyginami. O vis dėlto tai tik tariamybė. Nes tiek visas filosofinis Heideggerio kelias, jam tolstant nuo E. Husserlio fenomenologijos, tiek paties rūpesčio atskleidimas žmogiškajame būvyje prasideda, kaip pastebi O. Pöggeleris, „faktiniu gyvenimu arba gyvenimo faktiškumu."[10] Faktinis gyvenimas interpretuoja pats save. Fenomenologija, pasak Heideggerio, ir esanti būdas suvokti šią gyvenimo savęs paties interpretaciją ir nusakyti ją ontologiškai. Todėl kiekvienos ontologinės sąrangos atskleidimas vyksta ontinės būklės sklaida. Imdamasis interpretuoti minėtą lotyniškąją pasakėčią, Heideggeris kaip tik ir eina šiuo keliu, nes pasakėčia visados kalba ontiškai. Tačiau pro šią ontinę jos kalbą byloja ontologinė dalyko sankloda (plg. *p. 197–199*). Taigi nenuostabu, kad ir Evangelija kalba ontiškai. Ir vis dėlto pro ontines Kristaus ištaras šviečia žmogiškojo ir dieviškojo santykio ryšys – ne tik apskritai, bet ir čia mūsų nagrinėjamo rūpesčio atžvilgiu.

3. *Dievo ir žmogaus rūpesčio tapatybė*

Kristaus ištara, jog nesirūpintume, ką valgysime ar gersime, ar kuo vilkėsime, yra žmogaus rūpesčio ir pripažinimas, ir kartu jo aprėžimas. Kristus rūpesčio anaiptol neneigia. Jis būtų buvęs svaičiotojas, jei mūsų maistą ar aprangą

[9] *M. Heidegger*, op. cit., p. 196, 197.
[10] *O. Pöggeler*, Der Denkweg Martin Heideggers, Pfullingen, 1963, p. 27; plg. p. 46–66.

būtų perkėlęs į tą pačią plotmę, kurioje buvoja dangaus paukščiai ir laukų lelijos (plg. *Mt 6, 26–29*). Ne! Kristus tik nori išvaduoti mūsų rūpestį nuo atkritimo kasdienybėn, kurią egzistencinė filosofija ir vadina „žmogaus nuosmūkiu – *das Verfallen swa Daseins*"[11], kai rūpestis virsta apsirūpinimu, aplinkui kurį pradeda telktis visas žmogaus būvis. O kadangi apsirūpinimas pačia savo esme kyla tik iš pasaulio tiek gamtine, tiek visuomenine prasme (*im Miteinandersein*), tai žmogus, stengdamasis apsirūpinti, kaip tik ir prapuola pasaulyje. Užtat Kristus kviečia žmogų atgal – nuo apsirūpinimo į rūpestį: nesirūpinkite savo gyvybe ir savo kūnu, kadangi visi šie dalykai temdo ir net naikina tikrąjį rūpestį; visų šių dalykų vaikosi pagonys, vadinasi, tasai heidegeriškasis *man* arba bevardė, neasmeninė minia. Visi šie dalykai neprailgina žmogaus būvio „bent per vieną sprindį" (*Mt 6,27*). Visi jie lieka mūsų būvio paviršiuje, neįtaigaudami jo paties. Rūpestis, virtęs apsirūpinimu, sulėkština žmogų. Todėl Kristus ir nurodo, kuo gi iš tikro žmogus gali ir turi rūpintis, kad rūpestis būtų ontologinė jo būvio sąranga ir jį „žiestų": „Jūs pirmiausia ieškokite Dievo karalystės ir jo teisumo, o visa tai bus jums pridėta" (*Mt 6,33*). Net ir maldoje privalome kreiptis į dangiškąjį Tėvą prašydami: „Teateinie tavo karalystė" (*Lk 11,2*). Dievo karalystė ir jos teisybė yra tikrasis žmogaus rūpesčio objektas. Ir tik šis objektas išlaiko rūpestį ontologiniame lygyje. Rūpesčio kaip apsirūpinimo apraiškų negalia įtaigauti patį buvimą veda mus į anapus, o šisai anapus ir yra ontiškai nusakomas Dievo karalystės prasmeniu.

Bet kaip tik čia ir susitinka žmogaus rūpestis su Dievo rūpesčiu. Juk Dievo karalystė yra ne kas kita, kaip Dievo rūpesčio vykdymas ir galop jo įvykdymas. Žmogus privalo ja rūpintis, bet jis nepajėgia jos *parūpinti*, kadangi visos jo šiam tikslui naudojamos priemonės yra iš pasaulio, gi Dievo karalystė yra kaip tik „ne iš šio pasaulio" (*Jn 18,36*). Vis dėlto jos objektas yra tas pats, kaip ir žmogaus rūpesčio, būtent: *pats žmogus*. Krikščioniškoji religija nepažįsta ir nepripažįsta

[11] *M. Heidegger*, op. cit., p. 175.

jokio kito siekinio Dievo veikloje, kaip tik žmogaus palaimą (*beatitudo*). Dievo karalystėje ši palaima įvyksta ir tuo būdu išvaduoja žmogų iš jo paskendimo pasaulyje. Betgi vaduotis iš šio paskendimo arba nuosmūkio yra kartu ir žmogaus rūpestis kaip ontologinis jo būvio apsprendimas. Yra didžiai būdinga, kad M. Heideggeris interpretuoja sąžinę kaip žmogiškojo būvio šauksmą, kreipiamą į jį patį: „Sąžinėje žmogus šaukia patį save (*p.* 275)... Žmogiškasis būvis yra šaukėjas ir šaukiamasis kartu... Sąžinė reiškiasi kaip rūpesčio šauksmas"; „jis kyla iš manęs, tačiau šaukia mane."[12] Tiesa, Heideggeris kratosi tokia sąžinės interpretacija, kuri jos balse girdėtų žmogui *svetimą* jėgą, net jei ši jėga būtų ir asmeninis Dievas (plg. *p.* 275). Sąžinė esanti saviausias paties žmogaus dalykas. Įžvalga gili ir teisinga. Bet kadangi ji pražiūri žmogaus ir Dievo santykį kaip *Tu* ir *Tu*, tai Dievo balsas sąžinėje Heideggeriui ir atrodo esąs svetimos galybės balsas. Tačiau interpretuojant religiją kaip *meilės* santykį, mano būvio balsas sutampa su mano meilės Antrininko balsu, užtat man jis niekad nėra svetimas. Priešingai, *manuoju balsu šaukia mane mano meilės Tu*. Jei tad sąžinė yra žmogaus rūpesčio šauksmas, tai ji kartu yra ir Dievo rūpesčio šauksmas. Mano rūpestis, bylojąs sąžinėje, yra kartu ir Dievo rūpestis manimi, prabyląs tuo pačiu balsu. Meilės santykyje abu jo nariai *rūpinasi*, gyvendami vienas kitu, taip kad čia iš tikro esama tik vieno vienintelio rūpesčio, būtent rūpesčio *žmogumi*, ir vieno vienintelio šauksmo, kreipiamo į tą patį žmogų jo palaimos reikalu. Štai kodėl meilėje pasitikiu savo Antrininku, kadangi jis žino, ko man reikia (plg. *Mt* 6,32) – gal net geriau negu aš pats.

Antrąja savo ištara Kristus nusako dieviškojo rūpesčio dialektiką: Dievo rūpestis atsidaužia į žmogaus rūpestį, einantį priešinga linkme. Jeruzalė nepriima Dievo pastangos apglobti jos vaikus: „o tu nenorėjai!" (*Mt* 23,37). Dievas liūdi ir net verkia (plg. *Lk* 19,21), kai žmogus atstumia jo rū-

[12] *M. Heidegger*, op. cit., p. 275–277.

pestį ir lieka vienas savo namuose (plg. *Mt 23,38*). Lietuviškasis rūpintojėlis rodo Dievo liūdesį labai vaizdingai, taip kad seniau ši statulėlė ir vadinosi *smūtkelis* (sl. *smutnyj* – liūdnas, nusiminęs, sumišęs). Tačiau Dievas savo rūpesčio neprimeta: *paties žmogaus noras yra sąlyga Dievo rūpesčiui įvykti.* Dievo rūpestis tampa tikrovinis tik tada, kai atitinka žmogaus rūpestį kaip meilės antrininko atsivėrimą. Kur tokio atsivėrimo nėra, kur žmogus lieka užsisklendęs, ten Dievo rūpestis virsta Dievo liūdesiu. Būdamas Meilė, Dievas žmogaus neverčia, kadangi prievarta padarytų Dievą tik kitu *Aš*, kuris žvelgtų į žmogų ne kaip į savąjį Tu, o tik kaip į savo galybės objektą, triuškindamas jį savo didybe bei jėga (plg. *RF, I, 161-165*). Dievo rūpestis yra egzistencinė jo meilės apraiška, savaime išskirianti bet kokią prievartą.

Dievo rūpesčio dialektika ir yra ta, kad šis rūpestis visados esti sąlygojamas žmogaus noro ar nenoro pergyventi save kaip Dievo *Tu*. Kitaip tariant, Dievo rūpestis nėra atsietinis arba absoliutus. Jis niekad nėra vykdomas be atodairos į žmogų. Scholastinėje teologijoje žinoma sąvoka „absoliuti Dievo valia – *voluntas Dei absoluta*" yra ne religinė, o materialinė sąvoka, kilusi iš atsajaus Dievo kaip Galybės apmąstymo. Tačiau religijos filosofija, apmąstydama Dievą tik ryšium su žmogumi, savaime randa kenozę taip pat ir Dievo rūpestyje bei jo valioje, sąlygojamoje žmogaus laisvės. Šia prasme, pastebi N. Berdiajevas, „Dievas yra reikalingas žmogaus laisvės, reikalingas laisvo žmogaus atsigrįžimo Dievop. Pasaulio gyvenime nebūtų jokių tragedijų, jei Dievui nereiktų žmogaus laisvės ir jei gyvenimo prasmė nebūtų pagrįsta laisve."[13] Dievo rūpestis, nepaisąs žmogaus laisvės, įrengtų, be abejo, pasaulį be kančios ir be tragikos, ir žmogus ne sykį net ilgisi, kad šitaip būtų: ne sykį jis net ryžtasi atsisakyti laisvės laimės dėlei. Tačiau, tęsia toliau savo mintį Berdiaje-

[13] *N. Berdjajew,* Das Problem der Antropodizee, sudėtiniame veikale „Oestliches Christentum. Dokumente", München, 1925, t. II, p. 258–259; plg. *N. Berdjajew,* Existentielle Dialektik des Göttlichen und Menschlichen, München, 1951, p. 106, 107.

vas, to nenori Dievas: „Dievas, ne žmogus, nesutinka atsisakyti žmogaus laisvės" (*p. 259*). Nes Dievas trokšta ne besišypsančių marionečių, o laisvų savo meilės antrininkų, kurie į jo meilę atsakytų *sava* meile. Gi meilė remiasi bei reiškiasi laisve. Prievartinė meilė yra prieštaravimas, todėl Dievo-žmogaus santykyje neįmanoma. Dievas yra liūdintis Rūpintojėlis todėl, kad jo rūpestis yra nuolatos gresiamas ano Jeruzalės „o tu nenorėjai". Krikščionybė yra liūdinčiojo, kenčiančiojo ir mirštančiojo Dievo religija todėl, kad ji yra meilės religija.

4. Dievo rūpesčio įsisąmoninimas

Kaip tad pergyvena žmogus save kaip Dievo rūpestį? Kas yra šis Dievo rūpestis – tiek objektyviai savo verte, tiek subjektyviai žmogaus sąmone?

Visų pirma reikia pastebėti, kad samprata žmogaus kaip Dievo rūpesčio anaiptol nėra poetinis vaizdas (metafora), nei moralinė sąvoka. Ji yra egzistencinė kuriamojo ontologinio veiksmo ištara. Nes jei žmogus kaip Aš-būtybė yra tiesioginis Dievo kūrinys (plg. *RF, I, 188–191)*, kilęs iš Dievo meilės, tai rūpestis šiuo kūriniu yra konkreti ano meilės veiksmo apraiška. *Dievo rūpestis yra ne kas kita, kaip kūrimo dabarties regimybė žmogaus būvyje.* Ne kartą esame sakę (plg. *RF, I, 274–281*), kad kūrimas yra ne praeinantis veiksmas, o nuolatinė dabartis tiek Dievui, tiek žmogui: aš nesu sukurtas, aš esu kuriamas. Ontologiškai svarstant, ašen visados stoviu Dievo akivaizdoje, nes nuolatos imu iš jo savo būtį. Joks neigiamas mano nusistatymas negali padaryti, kad nebūčiau Dievo: „mes priklausome jam – *ipsius sumus*", kadangi „jis mus sukūrė – *ipse fecit nos*" (*Ps 100,3*). Dievo rūpestis yra rūpestis sava savastimi, jei kalbėsime kasdienos žodžiais.

Kai ši samprata pasiekia žmogaus sąmonę ir kai žmogus suvokia bei pergyvena save kaip esantį Dievo (*ipsius sum*), tuomet gema visiškai naujas mastas, kuriuo žmogų vertiname ob-

jektyviai, ir naujas elgesys, kuriuo žmogus reiškiasi subjektyviai. Juk jei žmogus yra Dievo savastis, tai savaime jis nėra niekieno *kito* savastis. Jis nėra niekam kitam palenktas, atiduotas, parduotas ar dovanotas; jis niekad nėra priemonė; jo tikslas glūdi jame pačiame: *žmogus yra savitikslis.* Net ir Dievui jis nėra priemonė, kadangi jis buvoja su Dievu meilės santykyje, kuriame *Tu – Tu* yra vienas kitam antrininkai, tačiau niekad ne priemonės kokiam nors tikslui šalia jų meilės. Nes meilės negalima nei peržengti, nei kam nors panaudoti. Meilė yra tikslas savyje, kaip tikslas savyje yra ir tiesa, ir gėris, ir grožis. Dievas myli žmogų, kad mylėtų, vadinasi, be tikslo, nesiekdamas savo meile nieko daugiau, tik meilės: „Simonai, Jono sūnau, ar myli mane?" (*Jn 21,17*) – tai vienintelis Dievo klausimas žmogui kaip Aš-būtybei; klausimas *vardinis,* vadinasi, kreipiamas tiesiog į mane patį.

Ir kaip tik čia glūdi objektyvi žmogaus vertė bei didybė. Žmogus yra Dievo savastis visų pirma todėl, kad yra sukurtas iš nebūties, todėl nepriklauso absoliučiai niekam, o tik vienam Dievui: niekas neprikišo rankų, mane kuriant – *nulla interposita creatura,* kaip tai yra nusakęs šv. Augustinas. Tačiau tai dar būtų nenuostabu, kadangi kiekvienas kūrinys yra jo kūrėjo savastis, nors ir ne tokia absoliučia prasme, kaip Dievo-Kūrėjo atveju. Nuostabu čia yra tai, kad žmogus kaip Dievo kūrinys yra sykiu ir Dievo meilės antrininkas, tai yra Dievo *Tu,* ir kad Dievas jam irgi yra jo *Tu.* O tai jau žymiai didingesnis dalykas, nei kūrimas apskritai. Nes būti meilės antrininku galima tik buvojant toje pačioje plotmėje: *Tu* ir *Tu* privalo turėti bendrą plotmę, kitaip juodu prasilenks vienas su kitu. Dievo atžvilgiu tai pats nuostabiausias dalykas, kadangi Dievas yra transcendencija, vadinasi, paties žmogiškojo buvimo peržengimas. Kokiu tad būdu transcendencija galėtų turėti bendrą plotmę su žmogumi, kad būtų šiojo Tu, tai reiškia meilės antrininku? Į tai esame atsakę kenozės sąvoka (plg. *RF, I, 297–319*), kuria aiškinome tiek paties kūrimo galimybę, tiek Dievo meilę žmogui. Negalint žmogui pakilti transcendentinėn plotmėn ir tapti Dievu, Dievas nusilei-

džia imanentinėn plotmėn ir, pasak krikščioniškosios religijos, tampa *tikru žmogumi*, prisiimdamas jo prigimtį ir nešdamas istorinį jo likimą. Žmogaus rūpestis kaip ontologinis apsprendimas virsta Dievo rūpesčiu kaip vieninteliu jo uždaviniu santykyje su žmogumi: *Dievas visas susitelkia aplinkui žmogų*. Prasmuo vištos, savo sparnais globiančios viščiukus, yra nuoroda į šį Dievo telkimąsi. „Ar esama gilesnės antropocentrikos, kaip ši kūrybinė Dievo meilė?" – klausia J. B. Metzas, kalbėdamas apie Kristaus nurodymą, esą jis buvojąs mažiausiame mūsų brolyje (plg. *Mt 25,40*)[14]. Iš tikro Dievas yra pats didžiausias antropocentrikas, nes žmogaus meilė yra vienintelis pagrindas, kodėl jis prisiima žmogiškąją būseną ir tampa kenotiniu Dievu, vadinasi, Dievu-Rūpintojėliu mūsų būvio pakelėse.

Prisiimdamas žmogiškąją būseną, Dievas tampa tikru žmogumi, nenustodamas betgi, kaip skelbia krikščioniškoji religija, būti ir tikru Dievu. Kenozė kaip Dievo nusižeminimas anaiptol nesunaikina jo dieviškumo. Todėl religijoje kaip Dievo ir žmogaus santykyje žmogus myli savąjį *Tu* kaip tikrą Dievą ir Dievas myli žmogų taip pat kaip tikras Dievas. Meilės reikalaujama bendra plotmė čia darosi ne tik *žmogiška*, Dievui nusileidžiant į žmogaus būvį, bet ir *dieviška*, žmogui susiliečiant su dieviškuoju būviu. Šalia kenozės kaip Dievo nusižeminimo vyksta šiame meilės santykyje ir žmogaus išaukštinimas Dievo galia. Nes besimylintieji teikia vienas kitam tai, kas kiekvienam yra sava: „gėrių subendrinimas – *communicatio bonorum*" (šv. Tomas Akvinietis) yra meilės regimybė, be kurios meilė būtų netikra. Tikra meilė yra tik tada, kai aš save atiduodu Dievui ir kai Dievas save atiduoda man.

Šį Dievo atsidavimą žmogui meilės vyksme krikščioniškieji mąstytojai, visų pirma graikai (Bazilijus, Maksimas, Kirilas, Grigalius Nazianzietis, Palamas Kabasilas...), o vėliau jų įtakoje rusai (Bulgakovas, Berdiajevas, Florenskis, Jevdo-

[14] *J. B. Metz*, Armut im Geiste, München, 1962, p. 38.

kimovas...) vadina žmogaus *teoze* (gr. *theosis*, lot. *deificatio*). Kaip kenozė yra Dievo nužengimas į žmogaus plotmę bei jo susižmoginimas, taip teozė yra žmogaus pakėlimas į Dievo plotmę ir jo sudievinimas, nes meilės santykis vieną *Tu* priartina prie kito *Tu* ligi visiško susijungimo. Teozėje dieviškasis *Tu* įima žmogiškąjį *Tu* į savą gyvenimą, taip pat žmogus, atsivėręs Dievui, buvoja dieviškojo *Tu* būviu: „Aš gyvenu, tačiau nebe aš, o gyvena manyje Kristus", kaip šį buvojimą nusako šv. Paulius (*Gal 2,20*). „Teozė, – pastebi P. Jevdokimovas, – gali būti apibrėžta kaip žmogiškosios būtybės sudvasinimas (*pneumatisation*) trejybinio Dievo veikimu. Tai aukščiausias laipsnis bendravimo tarp trejybinio Dievo ir žmogaus... Sudievintas žmogus įgyja per malonę tai, ką Dievas turi iš prigimties." Gi jei žmogus sudaro pasaulio prasmę bei tikslą, tai „teozė apsprendžia ir kūrinio planą"; ji „yra įsikūnijimo tikslas, išganymo priemonė ir Dievo karalystės siekinys (*télos*); ji atskleidžia, kad „daiktai neturi atsietinio būvio, o gali būti aptarti tik kaip santykis su Dievu."[15] Be abejo, P. Jevdokimovas čia kalba teologiškai. Tačiau ši kalba atskleidžia giliausią ontologinį santykį su Dievu ir šio santykio pasekmes žmogui – taip lygiai, kaip kenozė nusako tą patį santykį ir jo pasekmes Dievui.

Tačiau ir vėl: nei kenozė, nei teozė nėra kokios metaforos ar moralinės ištaros, o paties santykio tarp Dievo ir žmogaus apibūdinimas. Kaip kenozė priartina Dievą prie žmogaus, padarydama jį mūsų broliu, taip teozė pakelia žmogų prie Dievo, padarydama jį nelygstamos vertės bei reikšmės būtybe. *Žmogus darosi neliečiamas, kadangi yra šventas (theótes) savo pagrindu.* O šventas jis yra todėl, kad yra Dievo *Tu*, kuriame Dievas įkūnija savo meilę. Tai ontologinis šventumas, kurio nesunaikina joks paties žmogaus nusikaltimas. Kas tad niekina žmogų, niekina Dievo *Tu* ir tuo

[15] *P. Evdokimov*, De la nature et de la grâce dans la théologie de l'Orient, sudėtiniame veikale „1054–1954. L'Eglice et les églises", Chevetogne, 1955, t. II, p. 176, 177; plg. *Archimandrite Cyprian*, Homotheós et ses synonimes dans la litterature bysantine, op. cit., p. 15–28.

pačiu niekina patį Dievą: „kaskart, kai taip nepadarėte vienam iš šitų mažiausiųjų, nė man nepadarėte" (*Mt 25,45*). Ir atvirkščiai, kas gerbia žmogų, gerbia Dievo *Tu*, o tuo pačiu ir patį Dievą: „kiek kartų tai padarėte vienam iš šitų mažiausiųjų mano brolių, man padarėte" (*Mt 25,40*). Čia slypi galimybė savame brolyje regėti Dievą ir, tarnaujant broliui, tarnauti Dievui, nes „Dievas, kalbant J. B. Metzo žodžiais, neturi kito veido, kaip tik mūsų brolio veidą."[16] Krikščionybės pabrėžiama artimo meilė savo esmėje yra ne kas kita, kaip antropologinė – „į mus atgrįžta" (*J. B. Metz, t. p.*) – Dievo meilės pusė. Religijos filosofija, atskleisdama žmogų kaip Dievo rūpestį, tuo pačiu atskleidžia ir giliausią žmogaus vertės bei jo pagarbos pagrindą, ir iš jo savaime plaukiančias žmogaus teises.

[16] *J. B. Metz*, op. cit., p. 38.

KRISTAUS PRASMĖ

1. Straipsnio pobūdis

Kristaus gyvenime ir Jo moksle esama tiek pilnatvės ir tiek šviesos, kad jokia plunksna nepajėgia jos išreikšti ir jos paslapčių atskleisti. Net ir šv. Jonas, kuris giliausiai suprato Kristaus asmenybę, baigdamas savo Evangeliją, pastebi, kad „yra dar daug kitų dalykų, kuriuos Jėzus padarė", ir kad „jeigu kiekvieną atskirai aprašytume, manau, visas pasaulis nesutalpintų knygų, kurias reikėtų parašyti" (*Jn 21, 25*). Vadinasi, *Evangelijos taip pat yra tik nuotrupa*, tik atšvaita tos dievažmogiškosios pilnatvės, kuri perėjo per mūsų žemę ir kuri ligi pat šių dienų nenustoja traukusi mūsų žvilgsnio. Nors ir nepajėgdami jos išsemti, nors kartais gal ir klaidingai ją suprasdami, vis dėlto mes nuolatos į ją gręžiamės, nuolatos prie jos grįžtame ir šį Didįjį Klausimą nuolatos sprendžiame. Nuo Klemenso Aleksandriečio „Paidagogos", kur jis vaizduoja Kristų kaip žmonijos Mokytoją ir Vadovą, ligi Giovanni Papini „Kristaus istorijos" ir François Mauriaco „Jėzaus gyvenimo", kur paklydusio ir pavargusio naujojo žmogaus dvasia ieško paguodos bei ramybės, eina nenutrūkstama eilė veikalų, studijų ir straipsnių, mėginančių pradengti Paslapties bent kraštelį, įspėti Mįslės bent dalį, suvokti Prasmės bent menką atlaužėlę. Ir eis šita eilė ligi pat istorijos galo, ir niekas negalės pasigirti išsakęs viską, nieko nebepalikdamas ateinantiesiems. Kristaus pasirodymas žemėje veda į dangiškojo Tėvo Valią, į dieviškąją laisvę, kur nyksta priežastys, sąryšiai, akstinai. Kristaus atneštasis mokslas veda į dieviškąją Būtį, į jos nuolatinį buvimą bei veikimą sukurtosiose bū-

tybėse, į neaprėpiamą Kūrėjo ir kūrinio meilės ryšį ir baigiasi paslaptimi. Kristaus pilnutinė Asmenybė veda į Šv. Trejybės gyvenimo vidaus santykius, iš jų semia galutinį išaiškinimą ir sykiu nesugaunamai pradingsta žmogiškajam suvokimui. Niekas negali pasekti Kristaus ligi galo. Niekas negali žygiuoti su Juo kartu nuo amžinojo Jo gimimo iš Tėvo ligi Jo grįžimo pas tą patį Tėvą. Štai dėl ko R. Guardini ir tvirtina, kad „kas imasi kalbėti apie Jėzaus Kristaus asmenybę ir gyvenimą, turi aiškiai žinoti, ko jis nori."[1]

Ko tad mes norime šiuo straipsniu? Ne ko kito, kaip atsakymo į vieną mažutį klausimą: *kas yra Kristus žmogui?* Ne kas Jis yra pats savyje; ne kas Jis yra visoje kosmo sąrangoje; ne kas Jis yra ryšium su kitais dieviškaisiais asmenimis, bet kas Jis yra tau ir man, ir mums visiems, klaidžiojantiems painiais šios tikrovės keliais. Kas Jis yra per pasaulį keliaujančiam žmogui, kuris „kaip vėlė, kaip vėlė nemarūnė" (*B. Brazdžionis*) eina per visas erdves ir per visus laikus, ieškodamas ne turto, ne garbės, net ne laimės ir ramybės, bet – *pats savęs*. Ant graikų šventyklos sienos prieš pustrečio tūkstančio metų jis buvo parašęs „Pažink pats save". Šiuos žodžius jis rašo ir šiandien. Jis rašo juos ant kiekvieno naujo sunkios savo istorijos lapo. Jis rašo juos ant kiekvieno jo kaktos prakaitu pažymėto darbo, nes jis seniai, labai seniai jau pamiršo savo tikrąjį vardą.

Kas tad yra Kristus šitam paties savęs beieškančiam žmogui? Apaštalai Jį vadino *Mokytoju*. Ir teisingai, nes jis skelbė tiesų, kurių pasaulis ligi tol nebuvo girdėjęs. Tačiau ar Jis yra *tik* Mokytojas? Ar tau ir man, ir mums visiems yra reikšmingas tik Jo *žodis*, o ne Jis pats? Bažnyčia Jį vadina *Išganytoju*. Ir teisingai, nes Jis išvadavo pasaulį iš nuodėmės. Tačiau ar Jis yra *tik* išganytojas? Ar tau ir man, ir mums visiems yra reikšmingas tik Jo *darbas*, o ne Jis pats? Ar Kristus kaip tikras mūsų žemėje gyvenęs, kentėjęs ir miręs žmogus, kaip vienkartinė asmenybė pačiu savimi, savo būtybe jau nebeturi nieko mums pasakyti? – Štai klausimas, kurį

[1] Der Herr, Würzburg, 1937, p. XIII.

mėginsime šiuo straipsniu atsakyti, stengdamiesi paieškoti paties Kristaus asmens – ne Jo mokslo ir ne Jo darbo – prasmės. Savo metu Fr. Ebeneris yra pasakęs, kad „Kristaus klausimas – tik jis, o ne kas kita – yra europinės dvasios gyvenimo branduolys ir prasmė."[2] Posakis visiškai teisingas, bet per siauras. *Kristaus klausimas yra branduolys ir prasmė ne tik europinio, bet ir pasaulinio, ir asmeninio dvasios gyvenimo.* Kiekvienas žmogus ieško atsakymo į savo paties klausimą. Kiekvienas žmogus stengiasi atspėti pats save. Tuo pačiu kiekvienas žmogus klausia *Kristaus*, nes *žmogaus klausimas yra Kristaus klausimas*, ir žmogaus kelias yra kelias į Kristų. *Kristus yra žmogaus prasmė* – štai ką norėsime šiuo straipsniu bent truputį praskleisti.

2. *Dvi Evangelijos*

Sėklų šventinimas Marijos gimimo dieną (8 rugsėjo) yra vienas iš įspūdingiausių mūsų krašto religinių papročių. Dvi eilės drūtų, augalotų, gražiai apsitaisiusių vyrų, suklaupusių išilgai bažnyčios; dvi eilės atvirų su rugiais ir kviečiais maišiukų, suguldytų abiem tako šonais; aplinkui siūbuojanti žmonių minia; smilkintuvo dūmai, blizgančia kapa kunigas, žengiąs tako viduriu ir švęstu vandeniu šlakstąs aukso grūdus. Tai pirmoji rudens šventė, kai ant mūsų laukų pasirodo voratinkliai ir naujai suartos dirvos baigia laukti paskutinės sėjos. Marijos gimimo dieną yra laiminami daigai naujai pjūčiai. Ryšys nuostabiai prasmingas ir simbolinis.

Tačiau šios gražios šventės Evangelija, atrodo, nepakenčiama. „Jėzaus Kristaus, sūnaus Dovydo, sūnaus Abraomo, kilmės knyga. Abraomui gimė Izaokas, Izaokui gimė Jokūbas, Jokūbui gimė Judas ir jo broliai. Judui gimė Faras ir Zara iš Tamaros, Farui gimė Esromas, Esromui gimė Aramas. Aramui gimė Aminadabas, Aminadabui gimė Naasonas, Naasonui gimė Salmonas. Salmonui gimė Boozas iš Rahabos..."

[2] „Der Brenner", 1922 m. 7. Folge, p. 4.

ir t. t. ligi galo, ligi Juozapo, vyro Marijos, „iš kurios gimė Jėzus, vadinamas Kristumi" (*Mt 1, 1–16*). Svetimų, nesuprantamų vardų eilė? Ne vienas turbūt klausdavome, kodėl visa tai kaip tik šią dieną? Argi nebuvo galima rasti *prasmingesnės* Šv. Rašto ištraukos? Ne vienam mums atrodo ši vardų litanija nuobodi ir neprasminga.

Maždaug toks pat jausmas pagauna mus ir pirmąją Kalėdų dieną, klausant trečiųjų mišių (sumos) Evangelijos. Puikios mūsų krašto giesmės, avelių pilna prakartėlė su rimtai žygiuojančiais trimis karaliais ir juodukais jų tarnais, sniegu apibarstytos eglutės, rogių varpeliai važiuojant į bažnyčią sudaro nuotaiką linksmą, net truputį vėjavaikišką, bet ramią ir nekaltą, kaip pats prakartėje gulįs Kūdikis ir ant Jo pasilenkusi Marija su Juozapu. Bet štai po įspūdingos sumos kunigas įlipa į sakyklą ir pradeda: „Pradžioje buvo Žodis. Tas Žodis buvo pas Dievą, ir Žodis buvo Dievas. Jis pradžioje buvo pas Dievą. Visa per jį atsirado, ir be jo neatsirado nieko, kas tik yra atsiradę. Jame buvo gyvybė, ir ta gyvybė buvo žmonių šviesa. Šviesa spindi tamsoje, o tamsa jos neužgožė..." ir t. t. ligi pat galo, ligi kol „Žodis tapo kūnu ir gyveno tarp mūsų" (*Jn 1, 1–14*). Ir vėl mums kyla klausimas: kodėl šią linksmą dieną tokia nesuprantama Šventraščio vieta? Marijos gimimo šventės Evangelija mums atrodo neprasminga. Kalėdų pirmosios dienos Evangelija atrodo paslaptinga, kažkokia mistiška, nesuvokiama savo gelmėmis ir savo turiniu. Ji atskleidžia kažkokias svaiginančias aukštumas, į kurias mūsų protas įkopti nepajėgia. Jeigu Marijos gimimo šventėje mes daromės nepatenkinti dėl Evangelijos neprasmingumo, tai pirmąją Kalėdų dieną mums nepasitenkinimas sukyla dėl Evangelijos nesuvokiamumo.

Ir vis dėlto abiem atvejais mūsų gautas įspūdis yra tik paviršutiniškas. Tikrovėje ir anoji nuobodi svetimų vardų litanija, ir šitoji slėpininga Žodžio filosofija yra vienodai gilios prasmės ir vienodai ankštai siejasi su Kristaus asmeniu. Šitas abi Šventraščio ištraukas Bažnyčia yra parinkusi ne pripuolamai, bet sąmoningai, nes jos išreiškia dvejopą Kristaus kilmę ir tuo pačiu dvejopą jo prigimtį. Jos išreiškia Jį kaip

žmogų ir kaip Dievą, virsdamos dviem skirtingais, tačiau esmingai būtinais keliais į Kristaus prasmės suvokimą.

Minėtą svetimų, mums iš sykio nereikšmingais atrodančių vardų eilę yra Naujajame Testamente surašę du evangelistai: Matas ir Lukas. Matas savo Evangeliją pradeda „Jėzaus Kristaus, sūnaus Dovydo, sūnaus Abraomo, kilmės knyga" ir išskaičiuoja anuos minėtus vardus, pradėdamas Abraomu ir baigdamas Juozapu bei Marija. Iš viso šitas išskaičiavimas apima keturiasdešimt dvi Izraelio tautos kartas: 14 kartų nuo Abraomo ligi Dovydo, 14 kartų nuo Dovydo iki ištrėmimo į Babiloną ir 14 kartų nuo ištrėmimo iki Kristaus (*Mt 1, 17*). Tai yra Mato Evangelijos kelias, kuriuo jis mus veda į žemiškąją Kristaus kilmę. Lukas elgiasi priešingai. Jis Juozapu ne baigia, kaip Matas, bet pradeda pastebėdamas, kad Kristus „buvo laikomas sūnumi Juozapo, sūnaus Elio, sūnaus Matato, sūnaus Levio, sūnaus Melchio, sūnaus Janajo, sūnaus Juozapo, sūnaus Matatijo, sūnaus Amoso" ir t. t. ligi pat Adomo, „kuris buvo Dievo" (*Lk 3, 23–38*). Vėl nieko mums nesakančių vardų eilė, trunkanti gal tūkstančius metų.

Ką jais nori abu evangelistai – Matas ir Lukas – pasakyti? Ne ką kitą, kaip tai, kad Kristus yra atkeliavęs į žemę ne iš kažkokios nežinios, ne nusileidęs iš dangaus, kaip kad mituose vaizduojami stabmeldžių dievai, bet *gimęs* iš istorinės, labai senos giminės; turįs savo senelius ir prosenelius; susijęs su jais kraujo ryšiais; esąs jų tikras, nors ir tolimas palikuonis. Anie iš sykio taip neprasmingai skambą vardai rodo tikrą Kristaus kūno ir kraujo kilmę iš istorinės, šioje žemėje vargstančios ir kovojančios žmonijos. Jie mums sako, kad Kristus yra *tikras* žmogus: ne žmogaus šmėkla, kaip senovėje manė doketų erezija. Jis yra tikras žmogus dėl to, kad yra gimęs kaip ir mes; gimęs iš Moters ir tuo pačiu turįs tikrą žmogiškąją prigimtį. Anie vardai mums sako, kad Kristus yra *istorinis* žmogus; ne vėlesnių amžių prasimanymas sužmoginant išganymo idėją, kaip tvirtino devynioliktojo šimtmečio pozityvistai. Mato ir Luko svetimvardžiai yra švyturiai, kurie nušviečia žemiškąją istorinę Kristaus kilmę. Kristus yra mūsų brolis. Jis yra mūsų giminės, todėl mums savas, suprantąs mus

ir mūsų gyvenimą, galįs mums pagelbėti ir mus išvaduoti. Jis yra *mūsų* Išganytojas, mūsų ne tik tuo, kad atėjo mūsų atpirkti, bet ir tuo, kad iš mūsų yra kilęs. *Mūsų Gelbėtojas yra gimęs iš mūsų pačių*. Mes jam paruošėme kūną ir sielą. Mes jam davėme tautą, giminę, motiną, globėją, kraštą, papročius ir kalbą. Jis nėra tasai graikiškasis *deus ex machina*, kuris pasirodo tada, kai tragedija pasidaro žmogiškai nebeišsprendžiama. Taip, mūsų puolimo tragedija irgi buvo neišsprendžiama. Mes patys savomis jėgomis nebegalėjome išsipainioti iš nuodėmės, iš klaidos ir iš mirties. Reikėjo, kad ateitų *Dievas*, atleistų mums nuodėmę, parodytų tiesą ir nugalėtų mirtį. Ir šitas Dievas atėjo. Tačiau Jis atėjo ne iš aukšto, ne iš šalies, bet gimė iš mūsų pačių, iš nenutrūkstamo mūsų kūninio ir dvasinio ryšio ligi pat pirmojo žmogaus. Kristus-Gelbėtojas yra žmonijos narys kaip ir kiekvienas iš mūsų.

Bet štai šv. Jonas, kaip matėme, savo Evangeliją jau pradeda visiškai kitaip. „Pradžioje buvo Žodis. Tas Žodis buvo pas Dievą, ir Žodis buvo Dievas." Jis „buvo tikroji šviesa, kuri apšviečia kiekvieną žmogų, ir ji atėjo į šį pasaulį. Jis buvo pasaulyje, ir pasaulis per jį atsiradęs, bet pasaulis jo nepažino. <...> Tas žodis tapo kūnu ir gyveno tarp mūsų; mes regėjome jo šlovę – šlovę Tėvo viengimio Sūnaus, pilno malonės ir tiesos" (Jn 1,1; 9–10; 14). Matas ir Lukas mums atskleidžia žmogiškosios Kristaus kilmės šaltinį, Jo sąjas su istorine žmonija. Jonas mus veda aukštyn į dieviškąją Kristaus kilmę, į dieviškojo gyvenimo gelmes, iš kurių Kristus taip pat yra išėjęs ir apsireiškęs pasauliui. Iš Mato ir Luko mes patiriame, kad Kristus buvo mūsų giminės atžala, Mergelės Marijos sūnus, gimęs skurdžiame Betliejaus tvartelyje, viešpataujant Palestinoje karaliui Erodui. Iš Jono mes sužinome, kad tasai pats ėdžiose gulįs Kūdikis yra Amžinasis Žodis, viršum visų laikų ir erdvių esąs pas Dievą; kad per Jį sukurta visa; kad Jis yra žmonių šviesa; kad Jis visados buvo pasaulyje, tik pasaulis jo nepažino; kad galop šitas Žodis įsikūnijo ir apsigyveno tarp mūsų ne tik kaip kiekvieno daikto pirmavaizdis ir pagrindas, bet ir kaip žmogus, kaip mūsų brolis. Šalia tikros ir istorinės Kristaus žmogystės šv. Jo-

no Evangelijoje skleidžiasi prieš mūsų akis nesuvokiama ir neaprėpiama to paties Kristaus Dievystė. Šalia ryšių, kurie Kristų sieja su žmonių gimine ligi pat Adomo, kyla to paties Kristaus esminis ryšys su dieviškąją absoliutine Būtimi. Kristus yra žmogaus sūnus, tikrąja ir tiesiogine šio žodžio prasme. Bet sykiu Jis yra ir Dievo Sūnus – taip pat tikrąja ir tiesiogine prasme. Kristaus neišsemia nei tik vienas žmogiškumas, nei tik vienas dieviškumas. Jis yra tikras žmogus. Bet Jis yra ir tikras Dievas. *Kristus yra Dievažmogis* – štai pavadinimas, kuris geriausiai Jam tinka Jo kilmės ir Jo prigimties atžvilgiu. Jono tad evangelija tik papildo Mato ir Luko Evangeliją, ir anoji nuobodi svetimų vardų litanija randa giliausią savo atbaigą slėpiningoje Žodžio filosofijoje.

Kokios tad prasmės turi šita dvilypė Kristaus kilmė ir dvejopa Jo prigimtis? Koks yra mūsų – tavo ir mano – ryšys su šituo Dievažmogiu; su šituo Dievu, tapusiu žmogumi, arba, jeigu norite, su šituo Žmogumi, tapusiu Dievu? Kokios reikšmės turi mums žmogiškumo susijungimas su dieviškumu viename Kristaus asmenyje? Norėdami atsakyti į šitą klausimą, pamėginkime atskleisti vieną iš pačių pagrindinių žmogaus troškimų, kuris iškilo pačioje žmonijos gyvenimo pradžioje ir nenustojo jos lydėjęs visą sunkų jos kelią, būtent: *žmogaus norą peržengti patį save.*

3. *Žmogaus noras sudievėti*

Visų amžių ir visų tautų žmogus buvo nepatenkintas savimi tokiu, kokiu jis yra. Jo paties tikrovė kartais jam buvo sunki, kartais gėdinga, kartais net šlykšti. Tačiau kiekvienu atveju ji buvo jam tai, su kuo jis negalėjo susitaikinti ir ką jis stengėsi peržengti. Kai Nietzsche's Zaratustra iš kalnų nusileido į slėnį paskelbti čia gyvenantiems žmonėms savo išminties, pirmas jo pamokslas buvo žmogiškosios tikrovės kritika. „Žmogus turi būti pergalėtas, – kalbėjo Zaratustra rinkoje žmonių miniai, – ką jūs padarėte jam pergalėti? Visos būtybės sukūrė kažką už save aukštesnį. O jūs ar norite bū-

ti šios didžios srovės atoslūgiu ir mieliau grįžti prie gyvulio, negu pergalėti žmogų? Kas yra beždžionė žmogui? Pajuoka arba skausminga gėda. Taip ir žmogus turi būti antžmogiui: pajuoka arba skausminga gėda." Kitoje vietoje Zaratustra dar aiškiau pabrėžia žmogiškosios tikrovės praėjimą. „Žmogus, – sako jis, – yra virvė, ištempta tarp gyvulio ir antžmogio, virvė viršum bedugnės... Žmoguje didinga yra tik tai, kad jis yra tiltas, bet ne tikslas. Žmoguje yra mylėtina tik tai, kad jis yra perėjimas ir žlugimas." Todėl Zaratustra sakosi mylįs tuos, kurie „nemoka gyventi", kurie „save paaukoja žemei, kad žemė kada nors virstų antžmogio žeme." Tokie žmonės, Nietzsche's pažiūra, esą „ilgesio rodyklės į antrą krantą."

Tačiau gal tai yra tik moderninio žmogaus pergyvenimas? Gal šis civilizacija persisotinęs didmiesčių sūnus, išragavęs visus gyvenimo malonumus, pasijuto lyg girtuoklis rytojaus dieną? Gal dėl to kaltas yra ne pats žmogiškasis buvimas, bet tik mūsų kultūros linkmė? Gal paprastas, arti gamtos gyvenąs žmogus yra patenkintas savo tikrove ir apie jos peržengimą nesvajoja? Grįžkime tad nuo Nietzsche's truputį atgal. Prieš pusketvirto tūkstančio metų Izraelio patriarchų laikais Uco šalyje prie Arabijos dykumų gyveno žmogus, vardu Jobas. Tai buvo vienas iš tų daugybės klajoklių, kurie su savo bandomis kilnojosi iš vietos į vietą, ieškodami joms geresnių ganyklų. Jobas turėjo septynis tūkstančius avių ir tūkstantį kupranugarių, penkis šimtus jungų jaučių, septynis sūnus ir tris dukteris (*Job 1, 2–3*). Jis buvo, kaip Šventraštis sako, be priekaištų doras, dievobaimingas ir besišalinantis pikta" (*1, 1*). Ir štai šitas žmogus, netekęs turto, šeimos ir sveikatos, šitaip savo skunde apibūdino žmogiškąją tikrovę. „Žmogus, gimęs iš moters, gyvena trumpai, bet turi daug vargo, pražysta kaip gėlė ir nuvysta, praskuba tarsi šešėlis ir nesustoja" (*14, 1–2*). „Juk medis turi vilties: nukirstas jis vėl ataugs ir atžalų jam netrūks. Nors jo šaknys žemėje pasensta, ir jo kelmas trūnija dulkėse, vandens kvapo paliestas jis atžels ir išskleis šakas kaip sodinukas. Bet kai žmogus miršta, jis tampa bejėgis; kai mirtingasis atsikvepia pas-

kutinį kartą, kur jis tada? Kaip vanduo išgaruoja iš ežero, kaip upė nusenka ir išdžiūsta, taip žmogus atgula ir daugiau nebesikelia" (*14, 7–12*). Kitoje vietoje Jobas sako, kad „žmogaus gyvenimas žemėje" yra „sunki tarnyba", žmogaus dienos yra „kaip samdinio dienos" (*7, 1*), kuris ilgesingai laukia saulės laidos, kad galėtų pasilsėti. Čia neminimi žodžiai, kuriais Jobas vadina save atmata ir žmonių patyčia, skųsdamasis neturįs ramybės dieną ir naktį.

Čia imama tik tai, kas turi bendresnės žmogiškosios prasmės. Todėl nors Jobas buvo toli nuo civilizacijos, nors jis buvo labai doras ir teisingas, vis dėlto ir jam žmogiškoji tikrovė neleido su ja susitaikyti, neleido jos akivaizdoje nurimti. Net ir tada, kai jo dienos buvo laimingos, jis keldavosi anksti rytą, aukodavo Dievui už savo vaikus, sakydamas: „Galbūt mano vaikai nusidėjo ir piktžodžiavo Dievui savo širdyje" (*1, 5*).

Katalikų Bažnyčia savo maldose už mirusius mielai kartoja Jobo žodžius, nes konkrečios mirties akivaizdoje žmogiškosios tikrovės praeinamumas, reikalas ją nuolatos peržengti pasidaro labai aiškus. Bažnyčia sykiu su Jobu liūdi dėl šitos tikrovės. Ji skundžiasi dėl jos. Ji su ja nesusitaiko ir joje neišsitenka. Juodi liturginiai drabužiai čia yra gedulas ne tik dėl atskiro asmens, bet ir dėl viso žmogiškojo buvimo. Jeigu Nietzsche'i žmogiškoji tikrovė žadina gėdos ir paniekos jausmą, tai Jobui ir krikščionybei ji kelia liūdesio, gailesčio pergyvenimą. Tačiau nepaisant šio skirtumo, visiems yra vienas ir tas pat dalykas: nepasitenkinimas sava tikrove, noras ją peržengti ir palikti.

Ką žmogus nori šituo nepasitenkinimu pasakyti? Ko jis siekia mėgindamas savo tikrovę peržengti? Ką jis tikisi anapus pats savęs rasti? Norėdami atsakyti į šituos klausimus, eikime dar toliau negu Jobas, pasiekime pačią žmonijos gyvenimo pradžią ir paklauskime pirmuosius žmones. Juk ir jie buvo nepatenkinti savo tikrove, nors gyveno rojuje. Juk ir jie ieškojo priemonių šitai tikrovei pergalėti. Argi jų puolimas nebuvo susietas su šituo pirmykščiu jų nepasitenkinimu? Kai gundytojas paklausė pirmąją moterį, kodėl ji neval-

ganti vaisiaus medžio, augančio rojaus viduryje, ji pasiteisino, esą Dievas neleidžiąs valgyti, kad kartais nenumirtų. Tada gundytojas atspėjo pagrindinį ir esminį žmogaus norą ir atsiliepė: „Dievas gerai žino, kad atsivers jums akys, kai tik jo užvalgysite, ir būsite kaip Dievas, žinantis, kas gera ir kas pikta" (*Pr 3, 5*). Vadinasi, vaisiaus valgymas, gundytojo žodžiais, patrauks paskui save ne mirtį, bet dieviškumą. Žmogus bus kaip dievas. Savo žvilgiu jis perskverbs būtį ligi jos gelmių: ligi gero ir pikto. Ir šita vilionė sugundė žmones. Ir sugundė juos todėl, kad ji glūdėjo pačioje jų prigimtyje. Dieviškumo ilgesį jie nešiojosi savo širdyje. Jis buvo jų troškimas. Ir ne todėl pirmieji žmonės nusikalto, kad jie *norėjo* tapti dievais, bet todėl, kad pasirinko paties Dievo uždraustą, vadinasi, *netikrą*, apgaulingą kelią bei būdą. Adomo nuodėmė yra ne dieviškumo kaip tikslo siekimas, bet tik nevykusių priemonių pasirinkimas.

Dievas žmogų sukūrė pagal savo paveikslą ir panašumą. Kasdieniniais žodžiais tariant, Dievas buvo žmogaus modelis. Jis jį padarė pagal save. Todėl žmogus yra panašus į Dievą. Ir juo yra panašesnis, juo jis yra žmogiškesnis. Kaip dailininkas, tapydamas paveikslą, savo modelį perkelia į kūrinį ir juo labiau perkelia, juo šitas kūrinys darosi vertingesnis, taip lygiai ir žmogus juo labiau su dieviškuoju savo Modeliu sutampa, juo labiau apreiškia savo esmę. Nuosekliai žmogaus dieviškumas anaiptol nėra jam nei pripuolamas, nei nereikalingas dalykas. Priešingai, *dieviškumas žmogui yra jo žmogiškumo pagrindas ir būtina sąlyga*. Pilnutinį ir tikrą savo žmogiškumą jis gali išskleisti tik dieviškumo šviesoje ir šilumoje. *Žmogus turi būti dieviškas, kad būtų tikrai žmogiškas*. Tolti nuo Dievo žmogui reiškia artėti prie gyvulio, nes su gyvuliu žmogus taip pat turi neatskiriamų ryšių per savo kūną. Štai dėl ko pirmieji žmonės buvo žalčio suvilioti, nes jis pasiūlė jiems dieviškumą. Štai kodėl visų laikų žmonės yra nepatenkinti savo tikrove, nes ji yra nedieviška. Dieviškumas yra žmogaus pagrindinis ir nepakeičiamas siekimas. *Noras peržengti savo tikrovę esmėje yra noras sudievėti*. Ir mums kitokios išeities nebelieka: arba pakilti ligi dieviškumo, arba nusmukti ligi gyvuliškumo, nes dabartinė mū-

sų tikrovė iš tikro yra tik perėjimas, tik tiltas, tik rodyklė į antrą upės krantą.

Koks tačiau kelias mus veda į šitą tikslą? Kokiomis priemonėmis mes galime sėkmingai save palikti ir patekti į dieviškumo sritis, nebijodami, kad dieviškoji saulė sutirpins mūsų vaško sparnus ir kad mes, kaip tasai legendinis Ikaras, nukrisime atgal į mūsų buvimo gelmes? – Toks kelias yra vienas vienintelis, būtent: KRISTUS.

4. Žmogaus sudievinimas Kristuje

Savo istorijoje žmogus yra bandęs eiti ir kitokiais keliais, kurių yra du pagrindiniai: *pažinimo* ir *kūrybos*. Abu jie yra buvę tragiški. Abu jie nuvedė žmogų tolyn nuo Dievo. Tačiau abu juos žmogus mėgino ir tebemėgina.

Pirmieji žmonės rojuje norėjo tapti dievais eidami *pažinimo* keliu. Gundytojas jiems pasiūlė pažinimo medžio vaisių, kurio jie ėmė ir valgė. Tai buvo kelias į išviršinį pasaulį. Pažinimo medis juk yra simbolis daikto, kuris yra *šalia* žmogaus. Pažinimas paliečia plačiausiai ne ką kitą, kaip *aplinką*, kurioje žmogus gyvena ir kurią jis stengiasi savo protu perskverbti. Tiesa, žmogus mėgina įsibrauti ir į savo vidų. Tačiau čia jo pastangos yra žymiai menkesnės, palyginus jas su išviršinio pasaulio pažinimu. Žmonijos istorijoje protas įsiskverbė į pačias pasaulio gelmes. Tuo tarpu dvasia liko tokia pat tamsi, kaip ir anksčiau. Todėl visai teisingai galima teigti, kad pirmaeilis ir plačiausias, vaisingiausias ir prieinamiausias pažinimo laukas yra žmogų apsupanti gamta. Į ją tad ir kreipiasi visi tie, kurie į dieviškumą žygiuoja pažinimo keliu.

Tačiau gamtos bei pasaulio pažinimas yra sykiu ir jo apvaldymas. Juo giliau mes leidžiamės į pasaulį, juo daugiau atspėjame jo paslapčių, juo labiau pasaulis mums paklūsta ir juo tvirčiau mes jį suimame į savo rankas. Pažinimo keliu eidamas, žmogus pasaulį ištiria ne tik teoriškai, bet jį apvaldo ir praktiškai. Jis padaro klusnias gamtos jėgas, privers-

damas jas veikti taip, kaip jis nori. Todėl pažinimas atpalaiduoja žmogaus galybę ir pasaulio akivaizdoje iš tikro jį padaro savotišku dievu. Gamta nusilenkia savo valdovui ir jo valiai atiduoda savo galybę. Todėl nenuostabu, kad pažinimo kelias, prasidėjęs rojuje, eina per visą žmonijos ligšiolinį gyvenimą. Pirmykštė žalčio vilionė nenustoja švietusi istorijoje žygiuojančiam žmogui. Net atrodo, kad juo toliau, juo labiau žmogus tiki gundytojo žodžiams. Ir kai šiomis dienomis buvo atspėta medžiagos paslaptis ir tuo pačiu sugebėta apvaldyti pačią jos prigimtį, ne vienas ugdo drąsią viltį, ar tik jis nestovi jau prie pat dievų karalystės vartų.

Vis dėlto nors pažinimo kelias veda žmogų į gamtinio pasaulio paslaptis, nors jis ištiesia šį pasaulį po žmogaus kojomis, kaip jo veikimo lauką, jį ištinka ta pati tragedija, kuri ištiko ir šio kelio pirmatakus rojuje. Paklausiusi gundytojo, moteris „skynėsi jo vaisių ir valgė, davė ir savo vyrui, buvusiam su ja, ir šis valgė. Tuomet abiejų akys atsivėrė, ir jiedu suprato esą nuogi" (*Pr 3, 6–7*). Išgirdę Viešpaties balsą, jie pabėgo ir pasislėpė tarp medžių. O kai Dievas pašaukė Adomą, šis atsakė: „Išgirdau tave vaikščiojantį sode ir nusigandau, nes buvau nuogas" (*3, 10*). Tada Viešpats jį paklausė: „Kas gi tau pasakė, kad tu nuogas?" (*3, 11*). *Nuogumo jausmu ir išgąsčiu Viešpaties akivaizdoje pasibaigė pirmųjų žmonių pažinimas.* Tas pat pasikartoja ir visą pažinimo kelią. Tiesa, žmonės ištiria gamtą, ir ją apvaldo. Tačiau jos akivaizdoje jie tik dar ryškiau pastebi neperkeistą savo tikrovę. Jie pasijunta tarsi nuogi, tarsi apiplėšti visų savo mokslinių ir techninių laimėjimų akyse. Neperkeistas žmogus – kenčiąs, klystąs ir mirštąs žmogus – atsistojęs priešais jam klusnią gamtą, iš tikro yra nuogas. Ir šitoje vietoje jis kaip tik išsigąsta jo dvasioje prabylančio Viešpaties. Juk *Jo* jis siekė savo pažinimu. Juk *Jo* jis ieškojo savo tyrinėjimuose ir bandymuose. Tačiau jis ne tik Jo nepasiekė, ne tik Jo pasaulyje nerado, bet dar nutolo nuo Jo, įsipainiojo į gamtos dalykus, paklydo juose ir pasijuto nieko neturįs. Jis pasijuto nuogas ne tik gamtos, bet ir Dievo akyse. Todėl prabilęs Viešpats jam darosi baisus, ir jis mėgina slėptis už gamtinių daiktų, kad neišeitų aikštėn jo kelio klaida, kad jo gėda

nebūtų atidengta. Pažinimo kelias yra apgaulingas. Dieviškumo žmogui jis neduoda. Jis tik nuveda žmogų į pasaulį, jį apnuogina ir palieka vieną, bijantį pažvelgti į savo siekto ir ieškoto Dievo veidą.

Todėl ne vienas renkasi antrąjį, būtent *kūrybos* kelią ir juo mėgina eiti dieviškumo linkui. Žmonijos istorijoje šitas kelias prasidėjo Babelio bokšto statyba. Prieš išsiskirstydami po visą žemę, Adomo ainiai nutarė pastatyti miestą ir bokštą, kurio viršūnė siektų dangų ir įamžintų jų vardą (*Pr 11, 4*). Tai turėjo būti jau ne šalia žmogaus esąs *daiktas*, bet iš pačios jo dvasios kilęs *kūrinys*. Rojaus žmonės mėgino tapti dievais, valgydami nuo pažinimo medžio, vadinasi, atsikreipdami į gamtą, nes ir medis, ir jo vaisius, ir pats valgymas yra iš esmės *gamtiniai* dalykai. Žemės žmonės mėgino pasiekti dangų savo pačių dvasia. Bokštas turėjo būti jų dvasinės galybės išraiška, ženklas ir sykiu priemonė. Žmogus čia panorėjo savo paties kūriniu nusitiesti laiptus ir jais įkopti į dievų karalystę.

Iš tikro kūryba dar labiau atskleidžia žmogaus galią ir jo dieviškąją kilmę, negu pažinimas. Pažinimas eina daugiau, kaip sakėme, į išviršinį pasaulį. Kūryba tuo tarpu daugiau atpalaiduoja išvidines žmogaus dvasios sritis. Iš savo kūrinių žmogus prabyla pačiomis savo gelmėmis. Pažinimas daugiau atskleidžia, kas pasaulyje jau yra. Kūryba tuo tarpu duoda naujų dalykų, kurių ligi tol nebuvo. Savo veikalais, ypač filosofijos ir meno, žmogus kuria naujus pasaulius, dažniausiai kitokius, negu šis regimasis, Dievo sukurtas pasaulis. Todėl jeigu pažinime žmogus tik atseka tai, ką Dievas yra padaręs, tai *kūryboje jis atsistoja prieš Dievą kaip kūrėjas prieš Kūrėją*. Čia jis pasijaučia esąs Dievui lygus. Adomas Mickevičius „Vėlinių" didžiojoje Konrado improvizacijoje leidžia Konradui atsistoti priešais Dievą ir pareikšti:

Dievo, gamtos verta yra ta giesmė.
Didi tai giesmė kūrimo.
Giesmė ta – jėga ir šaunybė.
Giesmė ta yra nemarybė.
Juntu nemarybę, nemarybę kuriu.
Ką gi didesnio įstengei sukurt, Dieve?

Konradas, kaip ir kiekvienas genialus kūrėjas, apreiškia savo dvasią nemirtingais kūriniais. Tačiau nieko didesnio už nemirtingą būtį nė Dievas nėra sukūręs. Kūryba yra pagrindas žmogui lygintis su Dievu, nes ji iškelia žmogų aukščiau už visus pasaulio padarus. Babelio bokštas, kurio viršūnė turėjusi siekti dangų, yra tik simbolis šitos kūrybinės galios, kurios vedamas žmogus kopia aukštyn, palikdamas savo neperkeistą tikrovę.

Tačiau mes žinome, kaip pasibaigė ir šitas antrasis kelias. Rojaus žmonės, eidami pažinimo keliu, pasijuto esą nuogi ir išsigando Viešpaties akivaizdoje. Žemės žmonės, eidami kūrybos keliu, pradėjo nesusikalbėti tarp savęs ir tuo būdu nebegalėjo savo sumanymo užbaigti. Šventraštis pasakoja, kaip Adomo ainiai, prieš pradėdami statyti bokštą, buvo vienos kalbos ir tuo pačiu vienos minties. Tačiau paskui jų kalba pasidarė skirtinga. Jie pradėjo nebesutarti tarp savęs ir buvo priversti pasklisti pasaulyje, palikę bokštą nebaigtą. Tragedija nepaprastai gili ir neišvengiama. *Kas savo dieviškumui pasirenka kūrybos kelią, tas būtinai turi nutraukti ryšius su bendruomene ir pasilikti vienišas.* Minėtasis Mickevičiaus Konradas, pradėdamas savo improvizaciją, pastebi:

Vienatvė! Kam man žmonės! Lyg jiems aš dainuoju...
Vienas tedainuoju... girdžiu tik savo dainas.

Kiekvienas kūrėjas tedainuoja tik sau. Kūryba juk yra giliausios asmeninės dvasios apreiškimas ir vykdymas. Kūryba kyla ne iš to, ką žmogus yra pasisavinęs iš kitų, bet iš to, ką jis turi originalaus, savo; kas yra susiję su jo nepasekamomis asmens gelmėmis. Todėl eiti kūrybos keliu reiškia eiti nuolatinio savęs teigimo ir pabrėžimo keliu. Kitaip sakant, eiti nuolatinio nuo bendruomenės tolimo keliu. Bendruomeninė kūryba iš esmės negalima. Todėl juo kūrėjas yra genialesnis, juo kūryba yra asmeniškesnė ir juo jis labiau ja nuo bendruomenės nutolsta. Babelio bokšto statytojai pradėjo bendromis jėgomis. Tačiau kūrybinis individualizmas tuojau juos suskaldė. Jie pasijuto galį kalbėti kiekvienas iš savęs, galį sakyti kiekvienas savą asmeninį žodį. Tačiau šitas žodis pa-

sidarė nebesuprantamas kitam, nes jis buvo ne tik ne iš kito dvasios kilęs, bet dažnai šitą kito dvasią net neigiąs. Sutartinis darbas pasidarė nebeįmanomas. Tačiau kadangi kiekviena didesnė kūryba reikalauja ir bendruomenės pagalbos, todėl bendruomenės paneigimas yra sykiu ir kūrybos paneigimas. Kūrybinis savęs teigimas, savo Aš pabrėžimas ir iškėlimas nutolina kuriantįjį žmogų ne tik nuo bendruomenės, bet sykiu ir nuo kūrybos. Čia kaip tik ir glūdi Babelio bokšto tragedija. Čia sykiu glūdi ir tragedija viso kūrybos kelio. Pažinimas žmogų apnuogina ryšium su jo apvaldyta gamta. Kūryba žmogų padaro nepajėgų ryšium su jo palikta ir paniekinta bendruomene. Pažinimo keliu eidamas, žmogus įsivelia į gamtinį pasaulį ir esti apiplėšiamas savo dvasioje. Kūrybos keliu eidamas, žmogus pasineria į savo vienišos dvasios gelmes ir esti atitraukiamas nuo buvimo drauge, kuris yra pagrindinė žmogiškosios egzistencijos sąlyga. Abiem tačiau atvejais dieviškumas pasilieka tik tolima svajonė, tik nepasiektas idealas, tik sudužusi viltis. Abiem atvejais žmogus pasijunta pasilikęs toks pat kaip ir anksčiau.

Ar tai reiškia, kad šita viltis yra tik apgaulė? Ar tapti dievišku yra tik puikus, bet netikras žmogaus noras? Anaiptol! *Žmogaus dieviškumas yra ne tik esminis žmogaus troškimas, bet ir pagrindinis krikščionybės teigimas.* Krikščionybė yra išganymo religija ne ta prasme, kad ji mus išvaduoja iš kasdieninių klaidų ir nuodėmių, kad ji mus išgelbsti iš visuomeninių painiavų ir sąmyšių, bet ta prasme, kad ji mus išlaisvina iš mūsų pačių tikrovės. Kristaus Atpirkimas buvo ne paprastas teisinis nuodėmės atleidimas, jos dovanojimas, bet pačios žmogaus esmės pakėlimas į naują buvimą, „naujasis sukūrimas", kaip sako šv. Paulius. *Atpirktas žmogus yra naujas žmogus.* Tai žmogus, kuris yra peržengęs patį save ir įėjęs į tikrąjį savęs sudievinimo kelią. Ar jis juo eis ir kaip ilgai bei stropiai eis, priklausys nuo jo paties. Tačiau Kristus šitą kelią jam yra atidaręs. Jo pabaigoje, pasak Bažnyčios teigimo, stovi galutinis ir tobulas susijungimas su Dievu, regėjimas Jo veidas į veidą, žvelgimas į pačią Jo esmę ir prisiėmimas viso dieviškojo turinio. Šį baigiamąjį tarpsnį pasiekę žmonės bus labiau pana-

šūs į dievus negu į žmones: *potius dii quam homines videantur*. Tai pačios Bažnyčios žodžiai, išreikšti Romos katekizme, išleistame Tridento susirinkimo nutarimu.

Tačiau šitas krikščionybės rodomas kelias yra ne pažinimo, ne kūrybos, bet *buvimo Kristuje* kelias. Žmogus gali tapti dievu ne skverbdamasis savo protu į pasaulio daiktus; ne statydamas šalia savęs savo dvasios kūrinius, bet įsijungdamas į Kristaus buvimą ir tuo pačiu dalyvaudamas Kristaus dieviškume. Juk Kristus, kaip jau buvo sakyta, yra ir žmogus, ir Dievas. Žmogiškoji Jo prigimtis yra sutapusi su dieviškąja. Kristus yra žmogus, peržengęs žmogiškąją tikrovę ir pakilęs ligi dieviškumo. Jis yra perskverbtas dieviškąją jėga ir malone, dieviškąja tiesa ir dieviškuoju gėriu. Jis yra *tikras žmogus*, istorinis žmogus, gyvenęs žemėje tam tikru metu ir tam tikroje vietoje. Jo sudievėjimas todėl yra ne iliuzija, ne apgaulė, bet įvykusi viltis ir išsipildęs troškimas. Amžinasis Žodis įsikūnijo ir apsigyveno tarp mūsų. Jis tad ir gali būti pagrindas mums sudievėti. Jeigu Kristaus nebūtų buvę, mūsiškis dieviškumo noras iš tikro būtų pasilikęs tik sapnas, tik vaikiškas rankų tiesimas į mums neprieinamą saulę. Tačiau Kristus *yra*. Jis yra *tikrai*. Todėl ir mūsų dieviškumas darosi pagrįstas, nes Kristuje jis yra įvykdytas ir išbaigtas ligi pat mirties nugalėjimo, lig kūno perkeitimo ir ligi visiško ir tobulo susijungimo su dieviškąja Būtimi. Kristus stovi priešais mus kaip dieviškasis ir todėl pilnutinis bei galutinis Žmogus: *Ecce Homo!* Jis yra vienintelis laidas, kad anoji pirmykštė rojaus svajonė žmogui tapti dievu ne tik gali įvykti, bet iš tikro ir yra įvykusi. Šiuo atžvilgiu Kristus yra žmogiškumo pavyzdys, pavyzdys ne moraline, bet giliausia metafizine prasme; pavyzdys, kuris savo būtimi ir savo asmeniu išsprendė žmogaus klausimą ligi pat galo.

Nenuostabu todėl, kad ir mūsų kelias į dieviškumą negali būti kitoks, negu Kristaus. Kristus kaip žmogus yra dieviškas tuo, kad Jis yra susijungęs su Dievu ir klusniai vykdąs dieviškąją valią. Susijungimas su Dievu ir Jo valios vykdymas yra tos sėkmingos vienintelės priemonės, kurios pasigelbėdamas žmogus gali tapti dieviškas. Nei nusikreipi-

mas į aplinkinius daiktus, nei atsidėjimas kūrinių gaminimui dieviškumo žmogui nelaiduoja. Kristus nebuvo nei mokslininkas, nei kūrėjas žemiškąja šio žodžio prasme. Tačiau Jis atėjęs pasaulin atlikti jam Tėvo skirto uždavinio, kurį jis sėmė ne iš pasaulio, kaip tai mėgina daryti pažinimu susižavėjęs žmogus; ne iš savęs, kaip tai stengiasi vykdyti kūrybos suviliotas žmogus; bet iš *To*, kuris Jį buvo siuntęs, iš Tėvo. Ir kaip tik šios aukštesnės Valios vykdyme kuo labiausiai išsiskleidė ir apsireiškė Kristaus savarankiškumas, Jo tikrasis žmogiškumas ir laisvė. Prisiėmimas dieviškojo paskyrimo buvo tuo pačiu ir dieviškumo prisiėmimas. Marijos atsakymas angelui „tebūnie man pagal tavo žodį" ir Kristaus atodūsis Alyvų kalne „tebūnie Tavo valia!" (*Mt 26, 42*) yra nurodymas kelio į kiekvieno žmogaus siekiamą dieviškumą. *Dievas nusileidžia į žmogų tik tada, kai žmogus jam atsidaro.* Žmogiškoji Kristaus prigimtis yra kuo labiausiai Dievui atvira ir todėl kuo labiausiai sudievinta ligi asmeninio susijungimo su Amžinuoju Logos.

Būti Kristuje todėl reiškia eiti sudievėjimo keliu. Jį yra nurodęs ir pats Kristus, ir Jo mokiniai. Po paskutinės vakarienės, eidamas į Getsemanės sodą, Kristus kalbėjo apaštalams: „Kaip šakelė negali duoti vaisiaus pati iš savęs, nepasilikdama vynmedyje, taip ir jūs bevaisiai, nepasilikdami manyje. Aš esu vynmedis, o jūs šakelės. Kas pasilieka manyje ir aš jame, tas duoda daug vaisių; nuo manęs atsiskyrę, jūs negalite nieko nuveikti" (*Jn 15, 4–5*). Uoliausias Kristaus apaštalas šv. Paulius nenuilstamai ragina visas krikščioniškąsias bendruomenes suprasti šį reikalą pasilikti Kristuje. „Supraskite, koks dabar laikas. Išmušė valanda jums pabusti iš miego. Dabar išganymas mums arčiau negu tuomet, kai įtikėjome. Naktis nuslinko, diena prisiartino. Tad nusimeskime tamsos darbus, apsiginkluokime šviesos ginklais!" (*Rom 13, 11–12*). Kas tie šviesos ginklai? Ne kas kita, kaip Kristus. Šv. Paulius savo paraginimą baigia aiškiais žodžiais: „Apsivilkite Viešpačiu Jėzumi Kristumi" (*13, 14*). Pauliaus gimtajame Tarso mieste jo jaunystės metais gyveno daug stabmeldžių, kurie garbino stabus krokodilų, žalčių ir įvairių kitų gyvulių pavidalu. Šven-

čių metu šie žmonės apsivilkdavo krokodilų odomis, užsidėdavo bent gyvulių ragus, tikėdamiesi, kad, prisiėmę jų garbinamo Dievo pavidalą, jie ir patys pasidarys kaip dievai. Šv. Paulius savo laiškuose prisimena šiuos stabmeldiškuosius papročius ir ragina krikščionis apsivilkti ne *išviršiniu* dieviškuoju pavidalu, bet pačiu Jėzumi Kristumi. Kitaip sakant, jis ragina susijungti su Kristumi ligi visiškos vienybės, ligi savo būtybės sutapdymo su Jo dieviškąja Būtimi, nes tik tokiu būdu mes tapsime dieviški, tik tokiu būdu mes įvykdysime aną seną, bet mums visiems savą svajonę būti kaip dievai.

Kas tad yra Kristus ryšium su žmogumi? Kas jis yra tau ir man, ir mums visiems? Ne kas kita, kaip *žmogaus įvykdymas*. Jeigu Dievas yra žmogaus paveikslas, tai šitas paveikslas kuo labiausiai spindi Kristuje. Jeigu Dievas yra žmogiškumo pagrindas ir nešėjas, tai šitas pagrindas kuo labiausiai yra tvirtas Kristuje. Jeigu žmogus yra sudievinamas, savo prigimtį atverdamas Dievui, tai šitas atvėrimas kuo plačiausias yra Kristuje. Kristaus Karaliaus šventės epistolėje skaitome, kad „Dievas panorėjo jame apgyvendinti visą pilnatvę ir, darydamas jo kryžiaus krauju taiką, per jį sutaikinti su savimi visa, kas yra žemėje ir danguje" (*Kol 1, 19*). *Kristus tad yra žmogaus suderintojas su Dievu pats savyje ir per save.* Rojaus žaltys nemelavo, kad žmonės bus kaip dievai. Jis tik melavo, kad *paneigdami* Dievą, jie bus kaip dievai. Kristus atitaisė šitą melą. Jis parodė, kad žmogus dieviškas tampa ne nuo Dievo nusigręždamas, bet prie Jo kuo arčiausiai prisišliedamas, Juo apsivilkdamas pačiose savo prigimties gelmėse. Visu amžių žmogus ieško pats savęs ir randa save Kristuje. Visų amžių žmogus sprendžia savo paties klausimą ir šitą klausimą randa išspręstą Kristuje. *Kristus yra žmogiškosios problemos išsprendimas,* išsprendimas ne teorijoje, ne knygoje, bet gyvoje būtybėje, gyvame ir konkrečiame gyvenime. Visi mes esame neišspręsti savo būtyje. Todėl visi ilgimės ir laukiame ano Didžiojo Išsprendimo, kuris yra įvykęs Kristuje ir kuris įvyks kiekviename iš mūsų, jei tik mes *būsime* Kristuje, kaip vynmedžio šakelė kad *būna* vynmedyje.

DIEVAS IR MŪSŲ AMŽIUS

1. *Dievas ir likimas*

Graikų tragedijų rašytojai šiandien gali būti geriau suprasti negu kada nors pirmiau, nes šis amžius apčiuopiamai pergyvena tikėjimą į neišvengiamą likimą. Tai kažkokia neaiški, nerviška, tiesiog liguista nuotaika, verčianti žmogų nusilenkti blogio viešpatavimui; tai nesugebėjimas apvaldyti gyvenimą, kuriame žmogus jaučiasi lyg smarkios srovės pagautas šapelis, nešamas nežinia nei kur, nei kam. Šiandien daug kalbama apie gyvenimą, bet beveik niekas nebando būti pats to gyvenimo kūrėjas, valdytojas ir nugalėtojas. Visur ieškome tik protekcijos, prieglaudos ir užtarimo. Suradus kur šiltą užuovėją, tuoj sustingstama, sulepšėjama pasiteisinant savo nesugebėjimu, savo menkyste ir paslėptu nerangumu.

Tikėjimas į žmogaus menkystę eina per visus amžius, bet ne visur ir ne visada jis buvo tinkamai suprantamas. Buvo laikų, kada žmogus, užsidegęs demonišku išdidumu, pats vienas prigimtomis jėgomis norėjo prasiskinti kelią į laimę. Bet jį ištiko ano legendinio Prometėjo likimas. Buvo taip pat laikų, kada žmonija skendo visiškame pesimizme, nė trupučio nepasitikėdama savo galybe. Tokių laikų grįžimą mes gyvename ir šiandien. Jeigu gilinsimės į šitų reiškinių priežastis, mes nerasime geresnio jiems išaiškinimo kaip tik *Dievo paneigimas*. Atsisakius nuo *Dievo* žmogui nebelieka nieko kito, kaip tik patį save paskelbti pasaulio viešpačiu. Tai būna *pirmasis – prometėjiškas* – atsiskyrimo nuo Dievo *laikotarpis*. Jis paprastai esti turtingas išviršiniais civilizacijos laimėjimais, nes žmogus savo kūryba nori pateisinti tąjį aukštą apie sa-

ve manymą. Atsisakęs nuo religijos, jis esti verčiamas paskelbti, kad kultūra galinti laiduoti žmogui buities pilnatvę ir tuo pačiu laimę. Nepasotinamas sielos alkis, atsisakęs siekti antprigimtųjų gėrybių, esti verčiamas tenkintis šio pasaulio laimėjimais, kurie, šiaip ar taip, vis dėlto yra netobuli ir absoliučiai dvasios patenkinti negali. Iš to kyla nepaprastas – tiesiog nerviškas ir patologiškas – noras stengtis sukurti kuo daugiausia ir kuo prašmatniausių žemės gėrybių, stengtis kuo įvairiau jomis pasinaudoti, nes gyvenimas trumpas, o amžius greitai eina. Visa tai daros didis pažangos akstinas, bet kartu tai ir yra artėjančio galo ženklas, nes tokia kultūra visuomet išsigema į siaurą individo interesų tenkinimą. Tada ateina *antrasis – pesimistiškas* – atsiskyrimo nuo Dievo *laikotarpis*, pasižymįs gyvenimo apatija, skepticizmu ir nusivylimu savo darbais. Taigi pasirodo, kad *nepasitikėjimas Dievu pražudo pasitikėjimą pačiu savimi.*

Jeigu dabar pažvelgsime į istorinį naujųjų amžių kultūros išsivystymą, tiems teoretiškiems išvedžiojimams rasime ten visišką pateisinimą. Renesanso žmogus, ištaręs aną demoniškąjį *non serviam*, iš tikro kultūrinėje pažangoje pasiekė nuostabių rezultatų. Paskutiniais dviem šimtmečiais buvo padarytas perversmas visose gyvenimo srityse, buvo pralaužti nauji keliai į visas mokslo, meno ir visuomeninio gyvenimo šakas. Apvaldymas gamtos dėsnių ir jų panaudojimas savo reikalams iš tikro skelbė žmogaus didybę ir triumfą. Traukinių dundėjimas, laivų signalai, elektros šviesa ir radijo bangos – visa rodė žmogaus viešpatavimą žemėje. Bet šalia visų šitų išviršinių laimėjimų ėjo vidinis išsekimas, ir štai galop atėjo visų kultūros sričių krizė. Begalinis nusiminimas prislėgė išdidusio žmogaus sielą. Džiaugsmo dvasia paliko moderniškąjį pasaulį. Naujųjų laikų žmogus dabar yra labiau negu kada nors vienas, visų paliktas ir užmirštas. Jis nutiesė tiltus per laiką ir erdvę, bet tuo pačiu save atskyrė nuo kitų ir užsidarė ankštame egoizmo kiaute. Ta kultūra, kuria jis taip labai pasitikėjo, pasidarė šalta, nebesuprantama ir kankinanti. Žmogus norėjo būti josios valdovas, o tapo vergas, stovįs prieš savo pačio sukurtą sfinksą ir negalįs atspėti

jojo mįslės. Dabar kaip tik ir prasidėjo antrasis atsiskyrimo nuo Dievo laikotarpis. Žmogus pasijuto menkesnis už savo rankų darbus.

Ir labai suprantama, nes tik vienas tikėjimas gali parodyti tikrąją žmogaus didybę, tik viena krikščionybė praskleidžia tikrąją žmogaus menkystės prasmę. Jau Kristus yra aiškiai pasakęs: „Nuo manęs atsiskyrę jūs negalite nieko nuveikti" (*Jn 15, 5*). O šv. Paulius savo Laiške korintiečiams atskleidė žmogaus galybės paslaptį: „Todėl aš jau tris kartus maldavau Viešpatį, kad atitolintų jį nuo manęs. Bet man jis atsakė „Gana tau mano malonės, nes mano galybė tampa tobula *silpnume.*" Todėl aš mieliausiu noru girsiuosi silpnumais, *kad Kristaus* galybė *apsigyventų manyje* <...>, nes, būdamas *silpnas, esu galingas*" (*2 Kor 12, 8–10*). O to pačio apaštalo žodžiai „aš visa galiu tame, kuris stiprina mane" dar labiau paaiškina krikščioniško veiklumo pasisekimą. Pasirodo, kad žmogaus silpnybė tik tada yra prasminga ir su viltimi, kada ji esti papildoma Dievo galybe, kada darbą lydimasis motyvas galutinėje sąskaitoje remiasi pasitikėjimu Dievo pagalba, kada visų žmogaus veiksmų jungiamasis pradas yra gaivus tikėjimas į antprigimtąjį pritarimą. O kiekvienas išdidumas, paremtas pačiu savimi, sulaukia labai liūdno galo, nes apvaldyti taip savyje, taip išviršiniame pasaulyje viešpataujantį blogio pradą būtinai reikia religijos pagalbos. Kas šio darbo imasi be Dievo, to pastangos jau iš anksto yra pasmerktos pralaimėti.

Todėl mums yra visiškai aiškus šių laikų tikėjimas į neišvengiamą likimą, kuris lydįs žmogų nuo lopšio ligi karsto. Kas gi tas likimas? Tai ne kas kita, kaip savotiška blogio mistifikacija, blogio supozityvinimas, to blogio, su kuriuo žmogus kovojo griežtą kovą, bet kuris pasirodė stipresnis už kultūrinius ginklus. Tuo tarpu nuo religinių ginklų moderniškasis pasaulis pats atsisakė ir todėl kovą pralaimėjo. „Toks yra mūsų likimas!" Taip, iš tikro toks, nes tik vienas Dievas yra Išganytojas taip prieš du tūkstančius metų, taip dabar, taip pasaulio pabaigoje. O nuo jo atsisakius, nieko nebelieka, kaip tik pasiduoti likimui, besireiškiančiam visokeriopo

blogio pavidalu. Todėl teisingai sako Fr. W. Försteris, kad „žūvant tikėjimui į Visagalį Dievą, prasideda tikėjimas į patologijos visagališkumą; žmogus grimzta į tą prieškrikščionišką padėjimą, graikų tragedijų vaizduojamą, kuriame paveldėjimo prievarta, nedorybės ir liguistumo tradicija slegia sielą, lyg neišvengiamas prakeikimas."[1] Todėl ne be prasmės šiandien baimingai rūpinamasi paveldėjimo klausimu, nes nujaučiama, kad tėvų nuodėmės gali keršinti ir vaikams. Tikrumoje jos ir keršina. Bet čia nėra kitokių apsaugos priemonių, kaip tik grįžti prie tikėjimo, nes tik jis vienas nugali nuodėmę ir tuo pačiu išsprendžia paveldėjimo problemą. Mūsų dienoms daug daugiau reikia dorovės negu medicinos; daugiau dvasios skaistumo negu kūno higienos. Juk gyd. L. Fridlando[2] aprašytam supuvimo pasauliui nieko negelbsti medicinos pažanga. Jam reikia tikros religijos ir dorovės. Kitaip blogio apgalėjimas yra visiškai be vilties. Todėl ir moderniškajai kultūrai telieka pasirinkti: arba Tikrąjį Dievą, arba aklą likimą, kuris padaro žmogų savo žaislu ligi visiško sunaikinimo.

2. *Nežinomas Dievas*

Šv. Paulius, atėjęs į Atėnus ir lankydamas graikų šventyklą, rado aukurą su antrašu: „Nežinomam Dievui". Tai mūsų dienų gyvenimo simbolis! Anie mokyti stabmeldžiai jautė, kad turi būti kažkoks Nežinomas Dievas, galingesnis už jų sugalvotus stabus, kuris tik vienas įstengsiąs pakeisti ano meto kultūros kryptį. Jau Sokratas kalbėjo, kad apie dievus nieko negalima žinoti ir kad reikia palaukti, kol pats dievas žmonėms save apreikš. Taip yra ir šiandien.

Argi mūsų dienų moderniškojo stabmeldžio širdis nėra panaši į aną graikų šventyklą, kurioje aukojama įvairiausiems stabams, bet kurioje vis dėlto yra ir aukuras *Nežino-*

[1] *Fr. W. Försteris,* Kristaus ir žmogaus gyvenimas, Kaunas, 1931, p. 12.
[2] *L. Fridlandas,* Už uždarų durų, Kaunas, p. 234.

mam Dievui? Mūsų laikų, kaip ir graikų, išminčiai nepažįsta Tikrojo Dievo su tuo skirtumu, kad tada jis nebuvo dar rastas, tuo tarpu dabar jis jau prarastas ir įvairių prietarų aptemdintas.

Šitas moderniškųjų laikų Nežinomas Dievas kaip tik ir yra krikščionybės Dievas. Jam skiriamas tas širdyje pastatytas aukuras, apie jį kalba moderniškieji poetai ir Jo ilgisi moderniškasis išminčių areopagas. Šv. Paulius savo įpėdinių lūpoms šiandien kartoja anuos graikams pasakytus žodžius: „Taigi aš noriu skelbti jums tai, ką jūs nepažindami garbinate. Dievas, pasaulio ir visko, kas jame yra, kūrėjas, būdamas dangaus ir žemės valdovas, gyvena ne rankų darbo šventyklose ir nėra žmonių rankomis aptarnaujamas, tarsi jam ko nors trūktų. Jis juk pats visiems duoda gyvybę, alsavimą ir visa kita. Iš vienos šaknies jis išvedė visą žmonių giminę, kuri gyvena visoje žemėje. Tai jis nustatė aprėžtus laikus ir apsigyvenimo ribas, kad žmonės ieškotų Dievo ir tarytum apčiuopomis jį atrastų, nes jis visiškai netoli nuo kiekvieno iš mūsų. Juk mes jame gyvename, judame ir esame, kaip yra pasakę kai kurie jūsų poetai: 'Mes esame iš jo giminės'" (*Apd 17, 23–28*). Argi tai nėra mūsų laikų vaizdas? Ar mūsų dienos neieškojo Dievo ir ar per atsiskyrimą ir kančią nepriėjo labai arti prie Jo? Argi tas baisus naujosios kultūros sudužimas neleido pajusti čia pat gyvenančio Dievo, kuriuo alsuoja mūsų dvasia ir kurio dar laikosi mūsų gyvenimas? Tiesa, moderniškieji laikai dar nežino šito Dievo vardo; jie, išgirdę kalbant apie krikščionybę, kaip ir anie graikų Areopago nariai, tyčiojasi ir sako: „Paklausysime apie tai kitą kartą." Jie nusisuka ir nueina. Bet jų širdyse lieka gili pagarba krikščionybei, nors iš viršaus ją dar labai slopina įvairūs prietarų ir mados slogučiai. Keletą šimtmečių brandintas netiesos lukštas, kuriame kenčia uždaryta moderniškojo žmogaus siela, dar yra labai storas, ir jam sudraskyti dar reiks daugelio kentėjimų. Bet tai ne taip jau svarbu. Svarbu, kad žmonija pradeda tikėti į Nežinomą Dievą.

3. *Dievo buvimo įrodymas*

Ar siela, būdama netarpiškai Dievo sutverta, gali visiškai panaikinti linkimą, kylantį iš pačios prigimties, į savo būties Priežastį? Štai klausimas, kuriam puikų atsakymą duoda mūsų laikų gyvenimas. Juk moderniškasis žmogus Dievo nebuvimą arba bent negalėjimą žinoti jo buvimo paskelbė beveik nepajudinama dogma. Teoretiškai jis yra visiškas ateistas, netikįs į jokį antprigimtąjį pasaulį, nepripažįstąs jokių aukštesnių galybių, galinčių būti šalia nepakeičiamų, determinuotų gamtos dėsnių. Ir kaip tuo didžiuojamasi, kaip giriamasi, kad galų gale kultūra išlaisvinusi žmogų iš prietarų, burtų ir žyniavimo vergijos, kuri buvo sukauščiusi dvasią tais tamsiais vidurinių amžių laikais; kad darbui pasisekimo reikią laukti ne iš Dievo, bet iš savo pačio noro ir sugebėjimų; kad siunčiant prekes reikią ne prašyti Dievo apsaugos, bet apdrausti jas apdraudimo draugijoj; kad sėdant į automobilį reikią ne žegnotis, bet pažiūrėt, ar šoferis negirtas. Tuo tarpu praktikoj esama visai kitaip.

Ne vienas yra matęs automobiliuose prie šoferio lango kabančią lėlę. Kas tai? Tai moderniškojo žmogaus fetišas, kuris turįs saugoti mašiną nuo įvairių nelaimių. Ne firmos garantija, ne šoferio sumanumas, bet – ta skudurinė lėlė! Lankantieji lošiamuosius klubus pasakoja, kad kiekvienas lošėjas turi prie savęs kokį nors amuletą, kuris žymįs laimę. Vieni nešiojasi juodos katės plauką, kiti iškritusį dantį, treti kelnių sagą, ketvirti dvilypį riešutą ir t. t. Lakūnai juk yra patys moderniejі žmonės, ir štai tarp jų prietarai kaip tik labiausiai klesti. Laikraščiai dažnai parašo apie įvairius, tiesiog net juokingus šių drąsių ir kartu bailių žmonių vartojamus daiktus arba ženklus, neva turinčius galios apsaugoti nuo nelaimės. Do X, garsiajam lėktuvui, buvo norėta užrašyti 1930, skaičių, turintį žymėti tuos metus, kada jis atliko žinomą savo Europos–Amerikos skridimą. Bet kadangi 1930 skaičiaus skaitmenų suma yra 13, tai kapitonas su tuo nesutiko, nes šis skaičius galįs pranašauti lėktuvui nelaimę. Daugelis lakūnų nešioja ant krūtinės keistų talismanų, paprastai dova-

notų jų mylimųjų. Lakūnas Ernstas Udetas niekados nesėda į lėktuvą, neparašęs ant smėlio dviejų moteriško vardo raidžių. Žinomas karo lakūnas Richthofenas niekados neskrisdavo į kovą, nepasiėmęs kartu sunkaus sidabrinio vytinio, kurį jis vartojo būdamas kavalerijos karininkas[3]. Šitokių pavyzdžių būtų galima pririnkti kiek norima.

Visa tai rodo, kad šių laikų žmonės yra ne mažiau prietaringi už senovės. „Mokytas moderniškas žmogus, – kaip teisingai rašo prof. T. Thotas, – juokiasi iš paprastos kaimo mergaitės, prašančios čigonę gydančiųjų žolelių. Bet ar turime mes teisę juoktis, jei mūsų didmiesčiuose gyvena burtininkių, pas kurias eina spėti ateities ir labai prakilnūs ponai, ir aukštos ponios? Ir šitos ponios, kurios neina nei išpažinties, nei komunijos (į tai jos juk negali tikėti!), ištisas valandas laukia sėdėdamos burtininkių prieškambariuose. Šitos ponios, kurios niekuomet nesimeldžia (juk tai nemoderniška!), smalsiai žiūri, kaip balta peliukė ištraukia lapelį, kuris turįs pasakyti jų ateitį. Turėti namuose kryžių – ak, kaip tai nemoderniška! Bet prie durų prikalti arklio pasagą, tai galima, nes ji esanti laimės ženklas. Nešioti ant kaklo Marijos medalikėlį, kad jis primintų mums josios gyvenimą – tai atsilikusių viduramžių paprotys. Bet nešioti keturlapį dobilą, tai pagal madą, nes jis laimę žymi[4]. O prisiminkime visokius kalbančius stalelius, kortų kėlimus, astrologinius pranašavimus, spiritistų seansus – ir turėsime maždaug moderniškojo žmogaus dvasios vaizdą.

Šis moderniškasis prietaringumas yra be galo prasmingas. Tai yra tiesioginis atsakymas į šio skyrelio pradžioje pastatytą klausimą. Jis visu ryškumu rodo, kad žmogaus dvasia niekados negali visiškai nutraukti santykių su antprigimtuoju pasauliu, kad ji jauste jaučia, jog esama galybių, aukštesnių už žmogų, ir jog reikia ieškoti jų pagalbos. Bet kas savo sielą įvairiais sofizmais priverčia netikėti į religijos skelbiamą Dievą, tas pradeda garbinti tūkstančius stabų katės plaukų

[3] Plačiau apie tai sk. „Schönere Zukunft", 1931 m. gegužės 31 d.
[4] *T. That*, Religion des jungen Menschen, 1929, p. 51.

ar kelnių sagų pavidale. Didis prietarų ar burtų išsiplatinimas net ir tarp šviesiausių moderniškos visuomenės žmonių kaip tik rodo tas nesąmoningas dvasios pastangas tikėjimą į Dievą pakeisti erzactikėjimu į talismanus.

Ir kaip keista! Dievo buvimui paneigti moderniškas žmogus ieško įvairių įvairiausių argumentų. Tuo tarpu tikėjimo į burtus jis nejudina nė pirštu. Tiesa, jis gėdisi apie jį kalbėti draugijoje, nes tai visiškai nesiderina su jo teoretiškomis pažiūromis, bet šis gėdingumas kaip tik ryškiausiai ir parodo, su kokiu uolumu dvasia veržiasi ir šaukte šaukiasi Tikrojo Dievo. *Šis neužgesinamas ilgesys, tiesiog Dievo troškulys, yra nieku neišgriaunamas Dievo buvimo įrodymas.* Tai dvasios gelmių šauksmas, tai pajutimas savo būties niekybės, jeigu atsitraukiama nuo josios šaltinio, tai triuškinąs smūgis visiems metafiziškiems sofizmams, kuriais paklydusi filosofija apipainiojo moderniškojo žmogaus mintį.

Todėl dabar reikia kuo mažiausiai metafiziškų argumentų įrodinėti Dievo buvimui ar sielos nemirtingumui, nes sausas protavimas dar nė vieno netikinčio neatvedė prie altoriaus. Dabar reikia skaidriai nušviesti tą skausmingą ilgesį ir ryškiai parodyti, kad jojo objektas kaip tik ir yra tasai paliktas *Tikrasis Dievas,* kad jojo šaltinis kaip tik ir yra toji nieku nepasotinamoji *nemirtinga siela.* Dėl to mes ir nesusilaikome nepacitavę tų puikių G. Papini'o žodžių: „Visi yra Tavęs reikalingi, net ir tie, kurie to nežino, ir tie, kurie to nežino, daug daugiau už tuos, kurie žino. Išalkusis įsivaizduoja, kad ieško duonos, o Tavęs alksta; ištroškęs mano, kad nori vandens, o jis Tavęs trokšta; liguistas svajoja apie sveikatos atgavimą, tuo tarpu jo liga yra Tavęs stoka. Kas ieško pasaulyje grožio, tas nematomai pačiam sau ieško Tavęs, kuris esi tobulas ir užbaigtas grožis; kas savo mintyse ieško tiesos, tas ir nenorėdamas Tavęs trokšta, kuris esi vienintelė ieškojimo verta tiesa; kas gi rūpinasi taika, tas ieško Tavęs, vienintelės taikos, kurioje gali pasilsėti neramiausios širdys. Jie šaukias Tavęs, nežinodami, kad Tavęs šaukiasi, ir jų šauksmas yra neapsakomai skausmingesnis už

mūsų."[5] Šis šauksmas kaip tik ir duoda liudijimą tiesai apie Dievo buvimą. Prie jo moderniškasis pasaulis dar nenori prisipažinti, bet galų gale tas vidinis skausmas paklupdys jį ties Dievo kojomis, ir jis su ašaromis pakartos tuos senus maldos žodžius: „Tikiu, Viešpatie, padėk mano netikėjimui!"

„Mes nematėme Dievo!" – šaukia apsvaigusios lūpos. Taip, Jis pasislėpė nuo jūsų. Bet ateina laikas – ir jis jau nebetoli – kada Viešpaties pasiilgimas, virtęs begaliniu dvasios tuštumu ir skausmu, atidarys akis, ir tada Dievas bus sutinkamas kiekviename saulės spindulyje, kiekvienoje pievos gėlelėje, kiekviename lietaus laše, kiekviename miško gyvulėlyje – net duona, kurią valgome, ir vanduo, kurį geriame, skelbs Jo buvimą. Tai bus kūdikiškos meilės išsiveržimas ir kūdikiško džiaugsmo viršūnė, vainikuojama žodžiais: „Tėtis sugrįžo!"

4. Išganymo ilgesys

Moderniškasis gyvenimas turi daug opių ir greitai išspręstinų problemų. Jis dairosi ir ieško normų, ieško pirmavaizdžių, pagal kuriuos galėtų tinkamai išspręsti tą ar kitą klausimą, sutvarkyti tą ar kitą gyvenimo sritį. Daugelis, visiškai neišmanydami moderniškosios kultūros negalavimų, šiam reikalui pasiūlo tą pačią moderniškąją pasaulėžiūrą. Bet jie užmiršta, kad paskutiniai laikai iškelia vis daugiau josios negalės įrodymų. Juk ar individualizmas savo mokslu apie šventą ir neliečiamą nuosavybės teisę sulaikė nors vieną vagį nuo vagystės? Ar socializmo teorijos apie liaudies būklės pagerinimą sulaikė nors vieną išnaudotoją nuo išnaudojimo? Ar gudrūs medicinos išvedžiojimai apie lytinių jėgų reikalingumą sulaikė nors vieną ištvirkėlį nuo paleistuvystės? Ar išgydė moderniškoji pasaulėžiūra nors vieną sielos paralitiką, kurio dvasia nevaldo nė vieno sąnario? Ar grąžino moderniško pesimizmo apakintam regėjimą? Ar prikėlė moti-

[5] *G. Papini,* Kristaus Istorija, II, Kaunas, 1930, p. 221.

nai dvasiai mirusį josios sūnų džiaugsmą, be kurio visos šventės šiandien virsta gedulo procesijomis į purvinus senųjų idealų kapus? Ne! Ji viso to nepadarė ir nepadarys.

Todėl mes statome konkretų klausimą. Kuo pagaliau remiasi individualinė, šeimyninė ir visuomeninė kultūra? Kuo būdu galima pasiekti vidaus laimę, sielos džiaugsmą ir sąžinės ramybę? Kokia jėga gali apvaldyti ir palenkti vieno principo valdžiai netvarkingus žmogaus prigimties gaivalus? Kas turi tikros galios tinkamai sureguliuoti visuomeninį žmonių sugyvenimą su jo savanaudiškumu, išnaudojimu, kova ir žiaurumais? Kokios dorovinės jėgos reikia atsverti moderniškos civilizacijos pavojams? Ar visa tai padarys moderniškoji pasaulėžiūra, būdama pati šito chaoso priežastis? Anaiptol! Čia reikia galybės, kuri iškiltų aukščiau prigimtojo gyvenimo, kuri turėtų jėgos nugalėti atpalaiduotą blogį ir suorganizuoti pakrikusį gyvenimą. Tai padaryti gali *tik krikščionybė*. Krikščionybė išspręs socialinį klausimą, nes ji turi Kojų plovimo pavyzdį, krikščionybė sutvarkys seksualinę sritį, nes ji turi Marijos pavyzdį, krikščionybė pakels nupuolusią šeimą, nes ji turi Kristaus ir Bažnyčios susivienijimo paslaptį, krikščionybė nurodys kelią į visuomeninį sugyvenimą, nes ji turi Šventųjų bendravimo paslaptį. Joje ras išaiškinimą ir išsprendimą visi gyvenimo klausimai.

Senovės pasaulis šaukėsi išganymo. Bet senovė jau toli. Palikime istoriją teisti istorijai. Mes pažiūrėkime į savo laikus. Visa žmonija pasiilgusi Dievo! *Veni, Domine Jesu!* Šiandien mes žinome Išganytojo vardą ir žinome išganymo kelią. *Tai Kryžius*! „Šiuo ženklu nugalėsi!" Konstantino pergalė yra krikščionybės laimėjimų simbolis. Nuo to laiko, kai gėdingos mirties medis per Kalvarijos kalno Auką tapo išganymo ženklu, eina Kryžius per pasaulį, visus laisvindamas iš blogio vergijos, nešdamas ne tik religinį, bet ir kultūrinį atpirkimą. Vaduojančiu simboliu jis kyla šiandien ne tik ant Romos Kapitolijaus, bet ir ant prastutės Afrikos negro palapinės. Tai į jį šaukiasi moderniškoji žmonija. Tai jo ilgisi suskilusi, išsiblaškiusi ir išdidžios civilizacijos apnuoginta moderniškoji siela.

Sudužus „Titanikui" ir daugeliui keleivių negalint patekti į gelbėjimo valtis, nes jų buvo per maža pasiimta, kai artinosi paskutinės valandos ir laivas buvo beveik pasinėręs, orkestras, ligi kelių stovėdamas vandenyje, užgriežė seną giesmę: „Dieve, prie Tavęs artinamės". Taip yra ir dabar. Europos kultūra važiavo ant išdidaus „Titaniko", ir „Titanikas" sudužo. Šiandien skamba signaliniai varpai, aptemusią padangę raižo pagalbos šauksmas, visi puola gelbėti, kas dar galima išgelbėti. Bet vienintelė pagalba yra toje giesmėje: „Dieve, prie tavęs artinamės". Josios šiandien niekas negriežia. Bet ji tyliai skamba visų moderniškos kultūros suviliotų ir apviltų širdyse. Jie iškentė didelį bandymą, nes buvo nutolę nuo gyvojo vandens šaltinių, išsikasę išdžiūvusius šulinius, kurie negalėjo numalšinti begalinio Tiesos troškulio. Šiandien jie artinasi prie Kryžiaus kaip prie paskutinės išganymo vilties. Daugiau jiems nebeliko jau kur eiti. Moderniškojo žmogaus kelias turi baigtis krikščionybe.

NAUJOJI STABMELDYBĖ

1. Mūsų laikais miršta senasis žmogus, kurį A. Weberis vadina „trečiuoju žmogumi", ir gema ketvirtasis žmogus, kurio akivaizdoje mums kyla klausimas, kas yra šis žmogus savyje ir koks jo santykis su krikščionybe.

2. Pasaulio istorijos vyksmas susideda iš gamtos apipavidalinimo arba kultūros ir iš žmogaus santykių su Dievu arba religijos. Gamtos apipavidalinimas yra būtinas, nes jis sudaro pagrindą žmogui žemėje išsilaikyti. Santykiai su Dievu yra laisvi, nes jie kyla iš žmogaus apsisprendimo. Todėl religija istorijoje gali nykti ir praktiškai ne sykį nyksta net ligi visiškos bedievybės. Istorijai lemtingas yra religijos vyksmas, kuris skelia žmoniją į dvi bendruomenes, apsisprendusias: viena už Dievą, antra prieš Dievą.

3. Mūsų laikais žmogaus santykis su Dievu darosi vis neigiamesnis: net „pačią Dievo sąvoką norima išrauti iš žmonių sielos" (popiežius Pijus XI). Bedievybės mintis yra mėginama paversti norma ir pagal ją statyti objektyvinę istorijos sąrangą. Nietzsche's bepročio numestas žemėn žibintas yra pakeltas pirmoje eilėje komunistinio žmogaus; bet ne tik jo vieno, nes bedievybė dabar yra visuotinis reiškinys.

4. Šitoks naujojo žmogaus nusistatymas dažnai yra vadinamas „naująja stabmeldybe". Pavadinimas yra visiškai netinkamas, nes stabmeldybė yra *religija*: ji santykiuoja su krikščionybe taip, kaip prieangis su rūmais, kaip *logoi spermatikoi* su „visu Logu" (šv. Justinas). Moderninio žmogaus santykyje su jo

garbinamomis vertybėmis nėra transcendencijos, tuo pačiu nėra esminio bruožo, kuris yra aiškiai randamas stabmeldybėje.

5. Naujasis žmogus yra ne stabmeldys, bet *apostata*, atkritėlis. Jam krikščionybė yra nebe naujiena, kaip stabmeldžiui, bet seniena, kurią jis turįs pergalėti tiek savyje, tiek savo kuriamame gyvenime. Nusigrįžimą nuo krikščionybės naujasis žmogus pergyvena kaip naują pradžią.

6. Krikščionybės santykis su apostatų bendruomene verčia Bažnyčią keisti savo apaštalavimo metodus, nes apostata paprastam Evangelijos skelbimui yra neprieinamas. Vis dėlto apaštalavimas šioje apostalinėje bendruomenėje yra mažai sėkmingas dėl įvairių priežasčių.

7. Pats modernusis žmogus yra Evangelijai uždaras dėl savo įsitikinimo, esą jis yra aukštesnis žmogus, ateities viešpats. Jis pergyvena Bažnyčią kaip politinę jėgą, bet ne kaip religinę instituciją ir todėl nepasitiki jos nuoširdumu, o Evangelijos skelbime regi tiktai propagandą.

8. Pati Bažnyčia stovi šiandien prieš moderninį žmogų be atsakymų į didžiąsias aktualias problemas, prie kurių priklauso: 1) nepaprastai didėjąs žmonijos prieauglis, 2) socialinė problema ir 3) komunizmas. Bažnyčios šių problemų atžvilgiu nusistatyme neranda pasaulis egzistencinio atsakymo ir todėl pasaulis vis labiau nuo jos nusisuka ir neklauso jos žodžio.

9. Apostatas žmogus gali grįžti į religiją tik sudužus jo einamam keliui. Todėl katastrofa yra vienintelė, kuri galinti dabartinį pasaulį išvesti iš jo bedievybės; katastrofa atliks valytojos vaidmenį.

RELIGIJOS SANTYKIAI

RELIGINIAI MOKSLO PAGRINDAI

Nusimokiusiems ir tuščių frazių apsvaigintiems mūsų laiko žmonėms galbūt juokinga atrodys kalbėti apie religinius mokslo pagrindus, nes mūsų amžius nieko nenori žinoti iš viso apie *pagrindus*, o tuo labiau apie *religinius* – ir dar *mokslo*, to triumfuojančio dievuko. Vis dėlto šis dievukas, kuriam kai kada pasmilko ir Tikrojo Dievo garbintojai, nė kiek nenustos garbės, jei prisipažins prie tikrosios savo kilmės, kuri kaip tik ir veda į religijos sritį. Todėl imdamies kalbėti pradžioje įrašytąja tema, bandydami įrodinėti mokslą pačiuose savo pagrinduose turintį ryšio su religija, anaiptol nenorime pažeminti jo orumo. Mūsų pastangos siekia tik vieno tikslo, kad kiekvienai kultūros sričiai – taigi ir mokslui – teikiama pagarba būtų paversta Dievo garbe, kad, kaip sako Šv. Raštas, žmonės „matytų gerus jūsų darbus ir šlovintų jūsų Tėvą danguje" (*Mt 5, 16*), nes tame glūdi tikroji kiekvieno kultūros darbininko pasisekimo paslaptis.

Bandyti parodyti mokslo ryšį su religija mus verčia, be kita ko, ir nuolatiniai priekaištai, daromi katalikiškoms mokykloms, ypač aukštosioms (tarp jų ir Vytauto Didžiojo universiteto Teologijos-filosofijos fakultetui), esą jos, siedamos mokslą su religija, nusidedančios mokslo objektyvumui ir sykiu netenkančios mokslinio savo pobūdžio. Tuo tarpu šitas priekaištas yra tik arba nesusipratimas, arba blogos valios padaras. Mokslo ir mokslingumo šaknys glūdi religijoje.

1. *Mokslas ir jo praeitis*

Kiekvienas mokslas yra paremtas ištisos kartų eilės darbu, kuris kartais trunka ilgus šimtus ir net tūkstančius metų. Jo dabartis remiasi praeitimi, o ateitis turės remtis ir praeitimi ir dabartimi, nes tolimesnis mokslo kūrimas nėra įmanomas be pirmtakų laimėjimų. Šių dienų kai kurių mokslo šakų pakrikimas (ypač filosofijoje) kaip tik ir įvyko todėl, kad nebuvo tinkamai įvertinti praėjusių amžių laimėjimai, kad naujųjų laikų mokslininkai panorėjo patys vieni pradėti mokslinę kūrybą nuo pačios pradžios. Šitos pastangos girtinos dėl savo drąsumo, bet jos vedė neišvengiamai į mokslo sumenkinimą ir seniai žinomų tiesų ir klaidų kartojimą; tas paskutiniais laikais vis labiau pradeda ryškėti kai kurių mokslo šakų padangėje.

Mokslas be tradicijos, be savo praeities negali būti tinkamai išplėtojamas. Ką mokytojas yra pagimdęs, tą jo mokiniai turi ugdyti toliau, turi tobulinti, papildyti naujais laimėjimais ir naujais atradimais. Šitame vyksme po kiek laiko galima, paviršutiniškai stebint, nė neįžiūrėti mokytojo darbo, bet savo pagrinduose šis mokslas visados turės tą mintį, kurią tarė pirmasis jo grindėjas.

Todėl mokslas gali pripažinti didžiulę pažangos reikšmę, bet šitos pažangos jis nepasieks be reikiamo savo augimo tarpsnių pažinimo. Jis turi viena akimi nuolat žiūrėti į neribotą galimybių priekį, bet kitą turi būti atkreipęs ir į *nueito* kelio tolį. Tik tokiu būdu jis gali išvengti ir pirmatakų klaidų, ir nereikalingo senybių kartojimo.

Šis bendras visiems mokslams reikalavimas, didelei tų pačių mokslų nelaimei, vadinamo švietimo (XVII–XVIII a.) laikais buvo visiškai nepaisomas. Tai buvo istorijos aptemdinimo amžius. Bet su istorinės nuojautos atbudimu mokslininkams vėl pasidarė aišku, kad kiekviena pažinimo sritis turi siekti pačių savo šaknų, kad žvelgimas į savo praeitį nė kiek mokslui nekliudo sparčiai žengti priekin. Šiandien šita nuomonė yra beveik visuotinė.

Ir štai eidami atgal mokslo nueitu keliu, siekdami giliausių jo praeities amžių, tiesiog tirdami jojo kilmę, *mes* kaip tik ir *susiduriame su religija*, dariusia begalinės įtakos pačius mokslo pamatus tiesti ir savo šviesa nuspalvinusia pirminį mokslo pobūdį.

2. *Religija – mokslo tėviškė*[1]

Pirmaisiais žmonijos mokytojais galėjo būti kova dėl būvio, medžiaginio apsirūpinimo stoka ir net įgimtieji palinkimai. Bet šitų akstinų pažadinti darbai neišėjo iš gamtos srities: *jiems trūko kultūringumo pobūdžio*. Juk kultūrinis veikimas yra ne kas kita, kaip sąmoningos žmogaus pastangos kokį nors gamtos objektą suformuoti pagal *aukštesnę idėją*. Idėja yra būtina ir esminė kultūrinio veikimo žymė. Kur nėra idėjos, ten nėra kultūros, ten yra tik daugiau ar mažiau instinktyvinis gamtos pasireiškimas. Sakytų akstinų pažadintuose darbuose idėjos arba visiškai nežymu, arba ji yra tokia tamsi, jog apie tų darbų priklausomumą kultūrai dar netenka kalbėti. Jie pirminio žmogaus darbus atvedė tik ligi kultūros slenksčio.

Bet į tikrąjį kultūros rūmą juos įvedė *religija*. Reikalas gintis nuo šalčio, nuo žvėrių galėjo paraginti žmogų statyti sau lūšneles iš akmens arba iš medžio. Bet tikrasis architektūros *mokslas ir menas* (vadinamosios kultūros apraiškos) atsirado tik tada, kai pradėta statyti *šventyklos*. – Įgimtas žaismo noras galėjo pastūmėti žmogų išrasti muzikos instrumentus, bet tikrasis muzikos *mokslas ir menas* gimė tik tada, kai šie instrumentai buvo pavartoti *kulto* reikalams. – Liaudies dainos, mitai ir legendos priklauso žodinei kūrybai, bet tikroji *literatūra* buvo pagaminta tik tada, kai buvo pradėta surašyti tautos šventieji himnai, šventieji raštai ir apeigų taisyklės. Vi-

[1] Plačiau apie šito skyrelio klausimus galima rasti žymaus pedagogo ir filosofijos istoriko O. Willmanno veikale „Aus dem Werkstatt der Philosophia perennis", Freiburg i. Brs., 1912.

sų tautų literatūros pradžioje stovi *religiniai raštai*. – *Gramatikos* mokslas kilo iš pirminių tikėjimo versmių aiškinimo ir nagrinėjimo. – *Matematikos disciplinas* į gyvenimą pašaukė reikalas išmatuoti ir nustatyti aukojimo vietas, pastatyti aukurus, suvokti ateinančių švenčių laiką. – *Astronomijos* gydytoja yra *astrologija*, kuri buvo grynai religinio pobūdžio mokslas, svarstąs žmogaus likimą, kurį yra jam dievai paskyrę. – *Istorijos* mokslo pradžia siekia mitų gadynę, kurios veikėjai buvę arba tiesiog pusdieviai, arba žmonės, palaiką ypatingai artimus ryšius su kito pasaulio būtybėmis[2].

Taigi pasirodo, kad *sakralinis mokslo pobūdis buvo pirminė jo žymė*. Įvairių religijos reikalavimų jis buvo pašauktas gyventi ir pradžioje tarnavo grynai religiniams tikslams. Tik vėliau, kada žinių prisirinko pakankamai, jis pradėjo eiti savarankišką kelią. Bet *šitas religinis mokslo kilimas niekados neturi būti pamirštas, nes jis parodo, jog religija yra neatskiriamai su mokslu susijusi, kaip pirminis jungiamasis pradmuo, kuriuo buvo susiję visos kultūrinio gyvenimo sritys.*

3. *Mokslo vieningumas*

Tiesa, šiandien mokslas yra susiskaldęs, tiesiog net pakrikęs. Bet tai dar nereiškia, kad jis iš esmės turėtų toks būti. Juo šitas pakrikimas eina didyn, juo labiau kyla reikalas mokslą sintetinti, atstatyti organinę vienybę tarp atskirų jo šakų ir tą ligi nesusikalbėjimo vedančią specializaciją atbaigti žinijos vieningumu. Žinija yra vieningas organizmas, o paskiri mokslai yra šito organizmo nariai. Todėl jie turi gyventi kartu ir sau, ir visumai, turi plėsti savarankišką gyvenimą, bet turi kartu nepamesti iš akių ir to principo, kad šitas savarankiškas jų gyvenimas galutinėje sąskaitoje yra ne kas kita, kaip tarnyba visam organizmui.

[2] Plg. *Th. Carlyle,* Les Héros, le culte des héros et l'héroique dans l'histoire, Paris, 1888.

Pirminiame žinijos vieningume, kurį būtų galima pavadinti *viršiniu* vieningumu ir kuriame atskiros mokslo šakos tebebuvo tik galimybėje, jungiamasis pradmuo buvo *religija*[3]. Pirmieji žmonijos kultūros darbininkai buvo *skelbėjai* dieviškųjų dalykų. Juos vadino pranašais, žyniais, vaidilomis ir kitokiais vardais. Tai buvo lyg ir tarpininkai tarp gamtinio ir antgamtinio pasaulio. Jų rankose buvo dangaus ir žemės paslaptys. Jų papėdininkai buvo *išminčiai*, kurie daugiau prisiartino prie šio pasaulio ir jame veikė kaip įstatymų leidėjai arba dainiai. Tikrieji išminčių palikimo paveldėtojai buvo *filosofai*, kitaip sakant, *išminties mylėtojai*, jau nebe išminčiai, nes išmintis, anot Pitagoro, priklauso tik vienam Dievui; žmogus tuo tarpu galįs būti tik išminties draugas arba mylėtojas. Su tuo ir jungiamasis žinijos pradmuo pasidarė jau ne religija, bet *filosofija*[4].

Išvedus aiškią skiriamąją liniją tarp filosofijos ir religijos[5], įvykus specialiųjų mokslų išsiskyrimui iš filosofijos, jungiamasis pradmuo nebeteko senos reikšmės, ir atėjo žinijos skaldymosi gadynė. Šiandien šis susiskaldymas yra įvykęs faktas. Bet šiandien, kaip ir prieš daugelį šimtų metų, lieka teisingi Mikalojaus Damaskiečio žodžiai, kad filosofija yra tėviškė, į kurią keleivis, perėjęs įvairias pažinimo sritis, vėl sugrįžta. Ir tikrai. Kiekvieno specialaus mokslo atstovas, jei jis nori rasti giliausią išaiškinimą savo srities dalykams, neišvengiamai turi sukti atgal į filosofiją, nes tik ji viena gali tinkamai atbaigti specialiųjų mokslų išvadas. Šis procesas šiandien jau galima nesunkiai pastebėti. Taigi pasirodo, kad filosofija vėl darosi jungiamasis žinijos pradmuo.

[3] Šį dalyką yra ypač pabrėžęs žymiausias rusų filosofas Vl. Solovjovas, plg. *Prof. St. Šalkauskis*, „L'âme du monde dans la philosophie de Soloviev", Berlin, 1920; to paties „Solovjovo pasaulio sielos koncepcija". – *Logos*, 1926.

[4] Filosofija, kaip jungiamasis žinijos pradmuo, buvo ypatingai ryški graikų gyvenime.

[5] Šitoji linija aiškiai buvo išvesta šv. Tomo Akviniečio. Kai kas tomistinėje filosofijoje mato net per didelį filosofijos atskyrimą nuo teologijos. Todėl gryna nesąmonė yra kalbėti apie filosofijos pajungimą teologijai. Tai ypač netinka tomistinei filosofijai. Filosofija ir teologija dirba skirtingais metodais.

Bet to dar negana. Logiškai plėtojama filosofija, pradėjusi svarstyti pažinimo normas ir vyksmą, per bendrus ir specialius būties nagrinėjimus, prieina tyrinėti santykius tarp žmogaus ir Aukščiausios Būties. Filosofijos darbas baigiasi *religijos filosofija*, kuri nuosekliai veda į apreikštąją religiją, ką nagrinėja jau *teologija*. Taigi vėl pasirodo, kad filosofija, privedusi prie religijos, jai užleidžia jungiamojo pradmens vietą, pati pasilikdama tarpininku tarp specialiųjų mokslų ir religinio žinojimo. Todėl mokslų jungimasis, šiuo atveju jau *vidinis*, vėl grįžta prie to paties sakralinio pobūdžio, kokį turėjo ir savo užuomazgoje. Tai yra lyg keleivis, iš savo tėvynės iškeliavęs, apėjęs daugelį šalių, daug matęs, prityręs ir išgyvenęs, visašališkai subrendęs, vėl grįžta į savo paliktą tą pačią tėvynę pradėti tikrai kūrybišką gyvenimą. *Tikrojo mokslų vieningumo pagrindas yra religija.*

4. *Etinis mokslo pobūdis*

Ieškoti mokslo *tikslo* šalia mokslo šiandien daugeliui dar atrodo labai juokinga. Bet posakis „mokslas mokslui" galbūt gerai tinka viešų iškilmių deklamacijoms, tik ne tylios valandėlės metui, kada vidinis balsas priversdamas klausia: kam gi galų gale dirbamas mokslo darbas? Jam reikia atsakyti, atsakyti ne tuščia fraze, bet savo vidumi. Jam atsako ir mūsų laikai.

„Mokslo darbą dirbu tam, kad tiksliai panaudočiau savo talentus", – skamba pirmas atsakymas. Bet mūsų laikai nepastebi, kad giliausioje esmėje šitoks atsakymas yra *religinis* atsakymas; jau pats žodis „talentas" yra paimtas iš Šv. Rašto. Kristaus palyginimo apie penkis, tris ir vieną talentą prasmė glūdi šitame atsakyme. Kristus liepė neužkasti gautų talentų, bet juos tiksliai panaudoti, kad atneštų procentų. Mokslo darbo dirbimas šiokia intencija duoda mokslui etinio pobūdžio, nes atlieka įsakytą pareigą.

„Mokslo darbą dirbu visuomenės gerovei", – skamba antras atsakymas. Dar geriau. Šitame darbe glūdi religinis arti-

mo meilės įsakymas, dar labiau pašventinąs mokslo kūrimo pobūdį.

„Mokslo darbą dirbu ieškodamas tiesos", – atsako rimčiausieji. Bet kas gi yra tiesa pačioje giliausioje savo esmėje? Tardami žodį, kuris atitinka mūsų mintį, mes pasakome *moralinę tiesą*. Bet šitas žodžio atitikimas mintį dar nieko nesako apie pačios minties tikrumą. Norėdami tai patirti, turime suvokti minties atitikimą *daiktui*. Mintis yra tiek tikra, kiek ji atitinka daiktą. Šiuo atveju turėsime jau *loginę tiesą*. Savo ruožtu minties atitikimas daiktui taip pat dar nieko nepasako apie paties daikto tikrumą. Todėl, norint susekti tiesą giliausia prasme, reikia eiti dar toliau ir pažinti atitikimas tarp daikto ir idealinio jo tipo arba pirmavaizdžio pagal kurį jis yra sukurtas. Daiktas yra tiek tikras, kiek jis atitinka savo pirmavaizdį. Šitas daikto atitikimas savo pirmavaizdžiui bus jau *ontologinė tiesa*, tiesa giliausia prasme.

Bet idealiniai daiktų tipai arba pirmavaizdžiai glūdi Dievo Prote, kuris juos įmedžiagino mūsų pojūčiais prieinamoje tikrovėje. Todėl mokslas, ieškodamas giliausia prasme tiesos, kaip tik ir dešifruoja šituos pirmavaizdžius ir paskaito paslėptą Dievo mintį. Šiuo atveju mokslas vėl susiduria su Amžinuoju Logu, per kurį visa yra sutverta, kuris yra visokios išminties ir mokslo versmė, kuris yra pasakęs: *„Aš esu Tiesa!"* Šitokiu susidūrimu mokslas įgauna dar didesnio etinio ir sakralinio pobūdžio[6].

5. *Katalikybė ir mokslas*

Akivaizdoje šito etinio ir religinio mokslo pobūdžio aiškėja katalikybės santykiai su mokslu. Ji ne tik kad negali būti mokslui priešinga, kaip labai klaidingai ir tendencingai mėgdavo ir tebemėgsta pasakoti katalikybės priešai, bet ji tik viena tinkamu būdu nurodo galutinį mokslo tikslą ir per jį

[6] Apie įvairius tiesos laipsnius ir tiesos santykį su Dievu patartina paskaityti prof. St. Šalkauskio veikalo „Kultūros filosofijos metmens" (Kaunas, 1926) skyrelį „Žinija".

ryšį su visokio mokslo šaltiniu – Amžinuoju Logu. Katalikybė, ir savo kilme, ir savo turiniu būdama labiausiai vieninga, yra pašaukta visados, ypatingai šiais laikais, nurodyti mokslui jungiamąjį pradmenį ir sugrąžinti žinijai prarastą organinę vienybę. Šiam reikalui ypatingai gerai tarnauja nuo praėjusio šimtmečio prasidėjusieji kurtis *katalikų universitetai,* bendrai aukštosios katalikų mokyklos ir katalikiškieji fakultetai valstybiniuose universitetuose. Dabartiniame teorinės srities chaose jie yra lyg kokios mažos salelės, iš kurių sklinda raminančioji jėga, grąžinanti intelektualinį gyvenimą į tikruosius kelius, kad vietoje kovos su Dievu, kuri veda į visokių vertybių praradimą, būtų pradėtas tikrai mokslinės kūrybos darbas, vainikuojamas pilnutinės žinijos sukūrimu. Kaip kiekviena kultūros sritis siekia pilnutinio gyvenimo, taip jo siekia, gal dar su didesniu ilgesiu, ir teorinė sritis. Bet jo pasiekti kitaip nebus galima, kaip tik pasigaunant vedamųjų religijos idėjų. Kur to nėra, ten dabartinis pakrikimas ir liks visuotiniu blaškymusi. Todėl katalikų universitetai ir katalikiškieji fakultetai, tvirtai laikydamiesi religijos gairių, yra pirmieji pašaukti sukurti tokią pilnutinę žiniją, kurios taip labai trokšta iš visų pusių nuvarginta dabartinio žmogaus dvasia.

Iš kitos pusės, *katalikybė yra* taip pat *pašaukta išgelbėti mokslą nuo visiško suprofanavimo* ta prasme, kad jam būtų grąžintas tas sakralinis jo pobūdis, kuriuo jį religija pažymėjo dar pačioje užuomazgoje. Mokslo darbas, kaip ir kiekvienas kitas krikščionio veikimas, turi būti pašvęstas ir jungiamas dieviškojo pradmens. Ir vėl katalikų aukštosios mokyklos čia padarys žymių permainų, mokslinį išsilavinimą jungdami su religiniu uolumu ir tuo būdu užgrįsdami tą didžiulę spragą, kuri yra dabar padaryta tarp religijos ir gyvenimo bendrai ir tarp mokslo ypatingai.

Galop *katalikybė laisvina mokslą.* Šiandien daug kalbama apie mokslo laisvę, bet labai maža suvokiama tikroji tosios laisvės prasmė. Katalikas mokslininkas negalvoja dogmatiškai ir neaukoja savo kritiškumo bei moksliškumo dogmai. Bet jo dvasia yra tokia plati, jog joje yra vietos ir religijos dog-

moms[7]. Jis turi pakankamai Dievo malone stiprinamo susivaldymo ir rimtumo atsispirti nekritiškiems įspūdžiams ir užplūdusioms dienos nuomonėms. Tai nėra nelaisvė. Mokslo nelaisvė kaip tik ir yra glamonėjimasis su laiko dvasia ir laiko prietarais. Ir moksle yra mados kvailybių, kurioms atsispirti reikia ne mažiau valios, kaip ir gyvenimo madoms. Katalikai mokslininkai ir katalikų aukštosios mokyklos gali būti pirmieji stojo prieš tokias mokslo madas, kurios daugelį tiesų buvo aptemdžiusios ir iškreipusios. Reikia tik prisiminti senesnes pažiūras į vidurinius amžius[8] ir dabar, ir pamatysime, kaip mada gali užtikrinti objektyvios tiesos pažinimą, ir kokie dideli yra katalikų mokslininkų ir katalikiškųjų mokyklų nuopelnai.

[7] Apie katalikų mokslininkų dvasios siaurumą paprastai mėgstama daug kalbėti. Bet šitie mėgėjai nepastebi, kad kataliko dvasia yra žymiai platesnė, nes ji apima *visą* gyvenimą: ir gamtą, ir kultūrą, ir religiją. Tuo tarpu mokslininkai ateistai apima tik gamtą ir kultūrą. Religijos dalykai jų dvasioje netelpa. Kur tad yra siaurumas?

[8] Apie vidurinių amžių „raugą" teks skyrium pakalbėti.

RELIGIJA IR MORALĖ

Mūsų laikais pasitaiko nuomonių, skelbiančių, kad moralė ne tik nepriklausanti religijos, bet, pasak Kanto, priešingai: religija priklausanti moralės. Mat esą labai pavojinga moralę remti religija, nes po josios priedanga galima, girdi, paslėpti įvairiausių nukrypimų. Ši pažiūra skelbiama ne tik teorijoje, bet gausingų organizacijų stengiamasi ir praktikoje ji vykdinti, pirmoje eilėje, žinoma, pašalinant iš mokyklų religijos dėstymą. Tuo būdu tikimasi moralę išlaisvinti nuo „dogmos slogučio". Šitų visų organizacijų noras esąs kelti etiškąją kultūrą nepriklausomai nuo bet kokių *religinių* ar politinių nusistatymų. Tokių organizacijų yra šiuo metu ir Lietuvoje. Todėl mums svarbu panagrinėti religijos ir moralės santykius, kad nebūtume gražių žodžių klaidinami ir gražiais mostais viliojami.

1. *Religijos supratimas*

Pagal subjektyvizmo šalininkus, religija esanti grynai jausmų dalykas. Kiekviename žmoguje, sakoma, glūdįs nepasitenkinimo jausmas, noras siekti kažin ko aukštesnio ir kilnesnio. Iš šitų jausmų vaizduotės esti tveriami paveikslai ir įsitikinimai, atitinką mūsų pageidavimus. Bet ar tie paveikslai yra realūs, ar jie tikrai už mūsų egzistuoja, tai esąs neįrodytas ir net negalimas įrodyti dalykas. Tų paveikslų ir įsitikinimų reikalauja praktiškasis mūsų protas, mes sakome, kad jie yra. Bet ar taip yra *iš tikrųjų – nežinia.*

Šituo pagrindu remdamasis, modernizmas visą religiją suvedė tik į jausmus. Tik vieni jausmai sudaro esmingą religijos turinį. Religija nesanti joks mokslas, ir visokie dėsniai jai svetimi. Galima, pasak jų, tuos jausmus pareikšti žodžiais ir iš jų sudaryti tam tikras formules, vadinamas dogmomis. Bet jos religijai esančios tik pripuolamas dalykas, keičiąsis kartu su laiku ir su žmonių nusistatymais. Todėl apie religijos tikrumą visiškai negalima nė spręsti, nes jausmai yra grynai subjektyvus dalykas. Tikėjimą tveria kiekvienas žmogus pats, nežiūrėdamas jokių moksliškų išvedžiojimų.

Toliau subjektyvizmas eiti jau negalėjo. Kiekvienas susidaro *savo* tiesą, *savo* pasaulėžiūrą – ir tai pavadina *savo* religija. Todėl nereikia stebėtis, kad šiandien religijų „gamintojai" dygsta kaip grybai po lietaus. Dabar kalbama apie savęs religiją, apie idealų religiją, saulės šviesos religiją, Goethe's ar Bismarcko religiją ir t. t. Nuostabus tik tas dalykas, kad visi tie gamintojai, pripažindami religiją esant subjektyviu dalyku, vis dėlto stengiasi savo išrastąją religiją įpiršti kitiems, kaip teisingiausią ir geriausią. Jeigu jau religija jausmų dalykas, tai kam savo jausmus piršti kitam?

Jau iš šitų pasvarstymų matyti, kad tokia religija yra jokia religija. Tai yra tik svajonių ir tuščių vaizdų rinkinys, be jokios objektyvios vertės, be jokios įtakos gyvenimui ir žmogaus veikimui. O jeigu mes jausmų religijos šalininkus paklaustume, kuo jie remia savo teorijas, jie tikrai neatsakytų. Ir iš tiesų neatsako. Vieni nurodo Kantą, girdi, jis įrodęs, kad religija negalinti būti objektyvi, nes Dievo buvimas protu neprieinamas. Kiti griebiasi darvinizmo, kad žmogus esąs tik aukštesnės rūšies gyvulys, neturįs jokios nemirtingos sielos, bet tik tobulesnius jausmus.

Bet ir vieni, ir kiti užmiršta pažvelgti į pasaulio tautų, kad ir laukinių, religiją ir pažiūrėti, kokiu būdu ji pasireiškia. Ten jie pamatytų, kad visi žmonės pripažįsta, jog religija anaiptol nėra jausmų dalykas.

Visos tautos sutinka, kad yra kažin kokia aukštesnė už žmones ir už pasaulį būtybė, nematoma, galinga būtybė, kurią mes turime garbinti ir josios klausyti. Turime garbinti ne

tik viešai, bet ir privatiškai; turime laikyti josios įsakymus ne tik su kitais būdami, bet ir patys vieni pasilikę. Užtenka perversti pasaulinės istorijos veikalą, ir pamatysime, kad šitos mintys yra teisingos. Kas tik rašo apie egiptiečius, babiloniečius, persų, indų, kinų ar kitokių tautų religijas, tas pažymi, kad visos jos turėjo savo maldas, savo šventes, savo bažnyčias, savo kunigus, savo aukas, ypač aukas. Auka yra neatskiriama nuo religijos. Be aukos net negali būti religijos. Ir juo tobulesnė religija, juo tobulesnė ir auka. Todėl aukas randame visose tautose, kaip randame ir religiją. Kitaip nė būti negali. Žmogus, pripažindamas amžinąjį visagalį pasaulio Valdytoją ir Tvėrėją, jauste jaučia pareigą, kuo nors tą pripažinimą pareikšti, ką nors Jam atiduoti. Tad ir aukoja. Tobuliausia žmonių išgalvota auka yra sunaikinimo auka, nes tada žmogus aukoja daiktą su visa jo gyvybe, be jokių savo interesų: visą jį atiduoda tam, kurį garbina.

Tad kur čia vieta subjektyvizmui ir kiekvieno privatiškiems norams? Kur čia tie jausmai, kurie gimdo religiją? Jei visa tai būtų tik atskiro žmogaus prasimanymas, ar jis negalėtų to savo prasimanymo atsisakyti ir gyventi be jokios religijos? Bet *faktas,* kad be religijos tautų nėra. Taip pat daugelio mokslininkų įrodoma, kad pirmykščiai žmonės garbino vieną ir tą patį Dievą. Tad aišku, kad religija yra objektyvus dalykas, galįs turėti savo dėsnius, kurie, suvesti į vieną sistemą, ir sudaro *religijos mokslą.*

Taigi *religija yra praktiško su Dievu santykiavimo būdas, paremtas Jojo garbinimu*[1]. Santykiavimas su *Dievu,* realiu *Dievu,* o ne su savo vaizduotės sukurtu paveikslu ar noru. *Praktiškas* santykiavimas, pareikštas ne tik žodžiais ar gražiais pažadais, bet ir konkrečiais darbais. Santykiavimas paremtas *garbinimu,* savo priklausomybės ir Dievo viršenybės pripažinimu, pasireiškiąs įvairiais išorinio kulto veiksmais.

Taip reikia suprasti religiją. Taip ją supranta ir krikščionybė, mokydama, kad religijos esmė kaip tik ir esanti Die-

[1] Žr. *V. Cathrein S. J.,* Die katholische Weltanschauung, 1921, p. 455.

vo garbinime. Šis garbinimas, šie visi santykiai yra objektyvūs dalykai, visai nepriklausą žmogaus jausmų ar norų; jie visiems privalomi ir šventi.

2. *Moralės supratimas*

Kas yra moralė? Tai rinkinys mūsų sąžinę saistančių įstatymų, kuriuos mums Dievas yra davęs iš dalies per prigimtą proto šviesą, iš dalies per savo apsireiškimą arba per savo teisėtus vietininkus žemėje. Moralės branduolį sudaro vadinamasis prigimties įstatymas.

Daugeliu atžvilgiu Dievas savo valią žmonėms yra pareiškęs per prigimties įstatymą. Kaip sako šv. Paulius, gero ir blogo supratimą Dievas yra davęs net tiems, kurie apie apreiškimą nieko nėra girdėję. „Kai jokio įstatymo neturintys pagonys iš prigimties vykdo įstatymo reikalavimus, tada jie, neturintys įstatymo, patys sau yra įstatymas. Jie parodo, kad įstatymo reikalavimai įrašyti jų širdyse..." (*Rom 2, 14–15*). Tokį įrašytą širdyje įstatymą turi kiekvienas žmogus, nes jis yra Dievo sutvertos sąžinės balsas.

Visi daiktai siekia Kūrėjo jiems paskirto tikslo, vedami būtinų prigimties dėsnių. Jie negali jų neklausyti arba juos iškreipti. Vienas tik žmogus siekia savo tikslo laisvai. Jo prigimtyje nėra tokių jėgų, kurios jį būtinai verstų daryti taip, o ne kitaip. Žmogus veikia laisvai: gali daryti, gali nedaryti; gali daryti taip, gali kitaip. Bet vis dėlto ir žmogus nėra *absoliučiai* laisvas. Ir jis turi tam tikrų įstatymų, rodančių kelią, kuriuo jis turi eiti, ir draudžiančių jam iš to kelio iškrypti. Šitie įstatymai yra įrašyti žmogaus sąžinėje, ir žmogus lygiai gerai žino ir jaučia, kad jų vykdymas nepareina nuo jo noro ar nenoro, bet kad jis yra atsakingas aukštesnei už jį Būtybei. Kiekvieną šitų įstatymų peržengimą lydi vidujinis papeikimas, vadinamas sąžinės balsu arba graužimu. Kiekvieno – net ir laukinio – žmogaus vidaus balsas pasako, kad gera yra tai, kam tas balsas pritaria, o bloga – ką peikia ir

ką draudžia. Praktiškam gyvenime ir santykiuose su kitais žmogus prieina išvados, kad reikia kitam daryti tai, kas pačiam gera, ir nedaryti kitam to, ko nenori, kad ir tau darytų. Tai yra pagrindinis natūralinio įstatymo dėsnis. Iš jo plaukia visi kiti, pritaikinti atskiriems atsitikimams. Taigi nevalia vogti, nevalia paleistuvauti, nevalia užmiršti, negerbti savo tėvų ir t. t. Reikia garbinti Dievą, laikyti jo įstatymus; reikia su žmonėmis sugyventi ir t. t. Tai yra įstatymai, kurie išraišką rado Dekaloge. *Dievo duoti ir Mozės surašyti įsakymai yra ne kas kitas, kaip prigimties įstatymų trumpas ir aiškus žodžiais suformulavimas.*

Prigimties įstatymai yra visur ir visuomet vienodi. Ir naivu būtų manyti, kad esant vienodiems logikos (proto) dėsniams galėtų būti kitokie įvairiems amžiams ir įvairioms tautoms etikos (valios) dėsniai. Tiesa, pasitaiko iškrypimų, net gana stambių. Bet argi pamišėliai įrodo logikos dėsnių nevienodumą? Vienas yra įstatymo Davėjas, vienoda žmonių prigimtis, tad vienodi turi būti ir įstatymai. Nesikeičia įstatymų Davėjas, nesikeičia prigimtis, negali keistis nė toje prigimtyje įrašyti įstatymai. Gali žmonės jų neklausyti, juos iškreipti, bet jie visuomet lieka ir niekada nenustoja reikalavę savo teisių.

Dešimt Dievo įsakymų sudaro pagrindą vadinamiems *pozityviems įsakymams,* kuriuos Dievas davė žmonėms Apreiškimo keliu arba Pats, kaip buvo žydų tautoje, arba per savo Sūnų Jėzų Kristų, kuris davė pradžią krikščioniškajai moralei, arba pagaliau per Katalikų Bažnyčią ir josios vadus. Šitie įsakymai irgi sudaro tam tikrą moralės dalį.

Vadinasi, *moralė susideda iš prigimtųjų įstatymų ir pozityviųjų įsakymų.* Abeji turi vieną ir tą patį šaltinį – Dievą, kuris ir prigimtį sutvėrė, ir Apreiškimą davė.

Taigi dabar suprasime, kaip labai klysta tie, kurie mano, kad moralė yra kilusi iš žmonių susitarimų. Žmonės susitarę vienus darbus vadinti gerais, kitus blogais, – taip ir kilusi visa moralė. Bet toks protavimas yra per daug lėkštas, kad galėtų ką nors įtikinti. Mes visi gerai žinome, kad gyventi

neskaisčiai yra nedoras darbas, nors mūsų kūnui tas labai patiktų. Be to, būtų labai įdomu iš tų „gudruolių" sužinoti, kas privertė žmones užsidėti tokius įstatymus, kurie varžo kūno norus ir į netvarką palinkusią prigimtį? Kodėl patys užsidėję, patys tų įstatymų susitarę nenusiima? Į tai jie nemoka atsakyti. O mes mokame, nes žinome, kad ne žmogus yra moralės Kūrėjas, bet Dievas. Ką Dievas uždėjo, tą žmogus nenuims, nors jam būtų ir labai nemalonu nešti, nors jo žemesnioji prigimtis ir labai tam priešintųsi. Bet nereikia manyti, kad tie įstatymai yra priešingi žmogaus, kaip protingo sutvėrimo, prigimčiai. Anaiptol! Tiesa, jie nepatinka glūdinčiam žmonėse gyvuliui, kuris turi savyje chaoso pradų ir nori viską į chaosą paversti. Bet jie labai naudingi ir reikalingi mūsų dvasiai, nes nurodo tuos kelius, kuriais ji turi eiti prie savo tikslo. O žmogaus tikslas yra pats tų įstatymų Davėjas.

3. *Religijos ir moralės santykiai*

Čia ir priėjom dabar prie svarbiausio dalyko, kuris šiandien taip akcentuojamas: *ar moralė gali nepriklausyti religijos*? Ar gali ir kada gali būti ideologija, paremta morale, o duodanti laisvę religijos dalykuose?

Kaip matėme, moralė susideda iš dviejų dalių: *prigimties įstatymų*, pasireiškiančių per sąžinės balsą, ir *apreikštųjų įsakymų*. Tai viena. Antra, *religija*, kaip žinome, *yra praktiškas su Dievu santykiavimo būdas, paremtas Jojo garbinimu*. Atmeskim dabar religiją, paneikime Dievo buvimą, ir ar galima bus bet kokia moralė? Jeigu religija yra pareigos Dievui, kurias mums irgi uždeda prigimties įstatymas, tai ar, paneigdami tas pareigas, mes nepaneigsime tuo pačiu ir prigimties įstatymo? Kitais žodžiais, ar nepaneigsime ir natūralinės moralės? Juk pripažinti, kad mūsų sąžinė klysta, liepdama Dievą garbinti ir į Jį tikėti, pripažinti, kad turime teisės neklausyti vidujinio mūsų balso, religijos atžvilgiu bus vis tas pat, ką ir visiškai jo nepripažinti. Kuo remsimės, kad mūsų sąžinė

neklysta drausdama užmušti, vogti, jei klysta liepdama Dievą garbinti? Kas sakys, kad turime sąžinės klausyti kituose dalykuose, jei neklausome religijos srityje? Kas bus tas matas, kuriuo vertinsime savo ir kitų darbus, sakydami: šitas geras, o šitas blogas? Kuo bus pagrįsta žmogaus pareiga?

Visuomenės gerove? Gerai. Bet kas įpareigos žmogų privatišką gėrį palenkti visuomeniškam gėriui? Kas galop nustatys ir apibrėš kad ir tą visuomenišką gėrį? Kas uždraus žmogui visuose savo veiksmuose matyti visuomenei gero darymą? Jis galės manyti, kad pavogti iš turtingo ir atiduoti vargšui bus geras visuomenei darbas; kad užmušti savo valia piktadarį bus irgi neblogas veiksmas. Bet ar dėl to nesugrius tvarka? Ar socialinis gyvenimas nepavirs į chaosą? Kitaip nė būti negali. Palikus kiekvienam nuspręsti, kas gera, kas bloga, kelias į visišką netvarką yra atviras.

Tad gal valstybė gali nustatyti, kas bloga, o kas gera; kas darytina, o kas vengtina. Bet juk valstybę valdo ir įstatymus leidžia tie patys žmonės. Tai argi jie, neturėdami jokių aukštesnių normų ir nejausdami prieš nieką atsakingumo, leis tokius įsakymus, kurie jiems patiems būtų didelė našta? Na tegul vieni ir išleistų, bet ar kiti negali jų pakeisti. Mes juk žinome, kaip lengva įstatymus vienus atšaukti, o kitus išleisti. Tada moralė liktų pastatyta ant valdovų sauvalės: kaip jie norėtų, taip visi ir darytų. Bet tai irgi kelias į chaosą, tik iš kitos pusės.

Bet gal žmogus turi daryti gero dėl dorybių kilnumo? Gal jos pajėgs išlaikyti žmones doroviniame kelyje? Taip. Dorybės yra kilnios ir gražios, bet tik tada, kai žmogus jas riša su amžinaisiais dalykais, kai jos remiasi Dievu ir kai padeda žmogui siekti amžinojo tikslo. Bet kas liks iš šitų visų dalykų, jei gyvenimas bus imamas tik šioje žemėje, jei viskas baigsis su mūsų mirtimi? Didžiausias žmogaus troškimas yra *laimės troškimas*. Tad labai nuosekliai jis darys, jei, nesitikėdamas laimės po mirties, savo gyvenimą taip sutvarkys, kad tos laimės galėtų kuo daugiausia turėti jau čia, žemėje. O žemės laimė ir yra savo norų tenkinimas: siekti garbės, turtų,

duoti kūnui laisvę; smagiai pagyventi, nieko nedirbti, nieko nesigailėti ir niekam nesilenkti. Kam tada vargšus šelpti, kam varžyti savo kūną ir savo dvasios egoistinius norus? Juk vis tiek po mirties nieko nėra. Tad *carpe diem!* Gyvenimas trumpas. *Ergo bibamus!*

Bet tokia, grynai pasauliška moralė, nepriklausanti Dievo ir religijos, yra neverta vadintis morale. Tai tik visiškas palaidumas, priešingas sveikam žmogaus protui ir viso pasaulio įsitikinimui. Bet jis būtinai plaukia iš moralės nepriklausomybės. Jei tik moralė nepriklausoma, tada palaidumas būtinas. Gyvenimo pavyzdžiai šį dėsnį yra šimtus kartų patvirtinę. Turime prie šono Rusiją, kur moralė yra išlaisvinta nuo „dogmos slogučio". Ir kas ten darosi? Paskaitykite jų literatūrą! Jaunimo ištvirkimas pasiekė aukščiausio laipsnio. Nedoros knygos užliejo visą tautą. Kraugeringi ir budeliški žudymai yra kasdieniškas reiškinys. Ir vis tai darome vardan nepriklausomos moralės.

Nepriklausomą moralę žudo pats gyvenimas. Dorovingumas tada paverčiamas žmogaus nuotaikos ir egoizmo žaislu, o įsigalėjus tokiam moralės supratimui, ar galimas yra auklėjimas ir mokymas? Nepriklausomoji moralė slepia savyje palaidumą ir galbūt nesąmoningą norą atsipalaiduoti nuo bet kokių įstatymų. Ir galbūt vargiai kada buvo tokie laikai, kada šita klaida būtų labiau išsiplatinusi kaip šiandien. Nuolat girdime šaukiant, kad mūsų laikai reikalaują aukštesnės, gilesnės, nepriklausomos, sudvasintos moralės; veiksmo ir darbo moralės; aktyvumo moralės. Visa tai yra gražūs žodžiai, po kuriais slepiasi arba neišmanymas, arba pikti norai. Tai tinklai, kuriais gaudomi entuziastingi, bet nepritvrę jaunuoliai ir vedami paskui į visiško nemoralumo pelkes.

Pažiūrėkime dabar, kada yra galima ideologija, paremta morale, arba vadinamoji „morališkoji ideologija".

Kas yra ideologija? *Ideologija yra nustatymas santykių su Dievu ir su pasauliu.* Vadinasi, kiekviena ideologija turi dvi sudedamąsias dalis: *vieną* – nustatymą santykių su pasauliu ir su visais jame esančiais reiškiniais, vadinama *pasaulėžiū-*

ra, ir *antrą* – nustatymą santykių su Dievu ir su visais amžinybės klausimais, vadinama *religija*. Šia prasme ir Weissas O. P. yra pasakęs, kad „žodis religija visuomet krypsta aukštyn, žodis pasaulėžiūra – žemyn; religija ieško gyvenimo pradžios ir tikslo už šitų daiktų, pasaulėžiūra – viduje pasaulio; religija yra mintis apie amžinybę, pasaulėžiūra – apie laiką" (žr. jo veikalą „Lebens und Gewissensfragen der Gegenwart", t. I, p. 150).

Nereikia aiškinti, kad kuriant ideologiją, pirmoje eilėje išsprendžiami amžinybės klausimai. Ir jeigu tik prieinama šituo atžvilgiu kurio nors teigiamo nusistatymo, religija virsta visos ideologijos pamatu. Tik visiškai neigiamas nusistatymas Dievo atžvilgiu pagrindo vietą užleidžia pasaulėžiūrai. Ideologijos centras tada esti pasaulis.

Moralė yra toks dalykas, dėl kurio vienodų pažiūrų nėra. Tie, kurie savo santykius su Dievu išsprendžia teigiamai, tie moralės pagrindo ieško religijoje ir laiko ją tiek su religija susijusią, jog net tvirtina, kad be religijos moralė negalinti būti. Ir tuo būdu, žinoma, savo ideologijos morale negrindžia ir negali grįsti. Jų ideologinis rūmas statomas ant religijos. Tiesa, antroje vietoje, antru ramsčiu gali būti ir moralė, *bet ne moralė nepriklausoma, ne moralė išlaisvinta nuo „dogmos slogučio", bet moralė, pagrįsta aiškiais ir pozityviais religijos dėsniais.* O tie, kurie savo santykius su Dievu išsprendžia visiškai neigiamai, kurie atmeta amžinybės buvimą, tie moralės pagrindo ieško šio pasaulio daiktuose arba, kad kilniau atrodytų, net ir pačioje moralėje, nes tokiu pagrindu priimti žmonių susitarimą yra vis dėlto labai lėkštas dalykas. Labai dažnai tokie žmonės moralę laiko *visa* ko pagrindu, nes, religijos atžvilgiu išsisprendę neigiamai, jie neturi nieko, kas tąjį pagrindą atstotų. Todėl suprantama, kad ir savo ideologiją jie turi statyti ant moralės.

Dabar bus aišku, kada yra galima ta „morališkoji ideologija". Ji *galima tiktai tada, kai religijos atžvilgiu nusistatoma visiškai neigiamai, kada visos ideologijos centru padaroma pasaulis.* Bet tada toji moralė noroms nenoroms įgauna susitarimo pobūdžio ir netenka net tikra prasme moralės vardo.

Vadinasi, visos tos „etiškos" draugijos, visos tik dorove paremtos organizacijos savo esmėje yra *ateistiškos*. Tik vienos viešai prie to prisipažįsta, kitos savo tikslams geriau pasiekti, – nes ugdyti etiškąją kultūrą dažnai nėra jų tikslas, – prisidengia religijos kauke. *Taigi morale remtis gali tik ateistiška-bedieviška ideologija.*

Todėl dabar suprasime, kaip pavojingi yra visokie posakiai: „Tikėk, kaip nori, tik gerai elkis"; „Reikia žiūrėti moralės dvasios, o ne raidės", „Reikia būti nuolaidesniems religijos atžvilgiu". Vis tai yra prigavimai, kuriais ne vienas suviliojamas. Tai liberalizmo sėklos, kurios daug pavojingesnės už atvirąją bedievybę. Jų ypač reikia saugotis tuo labiau, kad kelių paskutinių metų bėgyje jos rado dirvos ir Lietuvoje.

KRIKŠČIONYBĖ IR FILOSOFIJA

Pratartis

Šio straipsnio[1] uždavinys yra ne krikščioninti *filosofiją* ar filosofinti *krikščionybę*, o pasvarstyti tąjį santykį, kuris esmingai mezgasi tarp dviejų gyvenimo apraiškų: tarp filosofinio mąstymo ir krikščioniškojo tikėjimo. Juk filosofija yra daug senesnė negu krikščionybė. Kai Geroji Naujiena pradėjo sklisti Viduržemio jūros pakrantėse, šių pakrančių tautos jau buvo filosofavusios mažiausia penketą šimtų metų. Dar daugiau: filosofija šioms tautoms reiškė ne tik protinį užsiėmimą, bet kartu ir *gyvenimo būdą*. Kaip tad pažiūrėjo krikščionybė kaip gyvenimo būdas (ji tokia pirmoje eilėje ir yra!) į filosofiją irgi kaip į gyvenimo būdą? Iš paviršiaus atrodo, kad šis klausimas esąs jau seniai išspręstas. Juk argi ne Bažnyčia perėmė filosofiją iš senovės, ją toliau ugdė, tobulino ir taip įtvirtino Vakarų sąmonėje, kad be jos šiandien yra neįmanomas joks gilesnis pažinimas? Argi ne Bažnyčia pavertė filosofiją nepakeičiama kultūros dalimi, be kurios dabar neapsieina jokia tauta? Maždaug pusantro tūkstančio metų krikščionybė yra buvusi tikras filosofijos *prieglobstis*.

Iš kitos tačiau pusės, kai filosofija naujaisiais laikais pradėjo laisvintis iš šio prieglobsčio, tai nustebusi iš tos pačios Bažnyčios patyrė, esą ji šalia tikėjimo neturinti nei prasmės, nei todėl pagrindo būti. Filosofija buvo apšaukta naujojo žmogaus puikybės apraiška, istoriniu žmonijos klystkeliu, at-

[1] Ištrauka iš autoriaus kurso „Filosofija ir tikėjimas", skaityto Miunsterio universitete 1965 m. vasaros semestrą.

sakingu už vėlesnes jos nelaimes bei sąmyšius. Sena priešybė tarp „pažinimo medžio" ir „gyvybės medžio" (plg. *Pr* 2, 9) iš naujo prasiveržė filosofijos ir krikščionybės santykyje visu atkaklumu. Savarankišku keliu eiti ir savarankišką gyvenimą vesti pasiryžusi naujųjų laikų filosofija buvo suprasta, kaip moderninis rojaus žalčio gundymas „būsite kaip Dievas, žinantis, kas gera ir kas pikta" (*Pr*. 3, 5). Ilgaamžis prieglobstis virto skaudžiu barniu, pasibaigusiu tuo, kad filosofija paliko Bažnyčią ir iškeliavo į pasaulį.

Ką reiškia šis kivirčas: naują žmonijos kelią ar tik sūnaus palaidūno dalią, kurią jis išeikvos, pats suskurs ir todėl susigraužęs bei gailėdamasis grįš į paliktus namus?

Šiam kivirčui – jo prasmei bei reikšmei – suvokti reikia nuolatos turėti prieš akis vieną dalyką: *krikščionybė žiūri į filosofiją tik ryšium su tikėjimu*. Kitaip sakant, jos žvilgis į filosofijos ir tikėjimo santykį yra *vertinimas*. Krikščionybei ne tai svarbu, kas yra filosofija pati savyje, bet tai, kokios *vertės* ji turi tikėjimui. Net ir tada, kai filosofija ir tikėjimas yra pripažįstami kaip dvi pažinimo formos, šis vertinamasis žvilgis neišnyksta; net ir šiuo atveju *vertės* matas yra tučtuojau pritaikomas: filosofija esanti parengiamasis, įvedamasis, vadinasi, *netobulas*, o tikėjimas – atbaigiamasis, galutinis, vadinasi *tobulas* pažinimo būdas. Filosofija žmogiškąjį pažinimą tik atverianti, tik žengianti pirmuosius žingsnius tarsi vaikščioti pradedąs vaikas. Tvirtai pažinimo keliu einąs tiktai tikėjimas, todėl tik jis vienintelis pasiekiąs pažinimo atbaigą tiesioginiame Dievo regėjime. Krikščionybė, pirmoje eilėje katalikybė, niekad nėra perskyrusi filosofijos ir tikėjimo. Šiuodu pažinimo būdai sudarą *vienetą*. Tačiau tarp jų tvylo *vertės* bedugnė: filosofija nesanti vertybė savyje; ji esanti palenkta tikėjimui. Kol ji šį savo vaidmenį suvokia ir vykdo, tol yra Bažnyčios globojama ir mylima. Bet kai tik ji panori tapti vertybe savyje ir todėl augti savarankiškai, ji pradeda būti nemėgiama ir net ujama.

Būtų klaida šį vertės žvilgį ir iš jo kylantį kivirčą laikyti tik istoriniu ir todėl jau praėjusiu. *Krikščionybė ir filosofija šiandien gyvena tokią pat įtampą kaip ir seniau*. Tik ši įtampa yra

virtusi mandagesne: nesikoliojama iš abiejų pusių[2]. Be to, filosofija šiandien kuriasi be atodairos į Bažnyčią ir visiškai šalia jos. Bažnyčia šios filosofijos apskritai nepažįsta ir net nelabai ja domisi. Todėl ir barnis atrodo aprimęs. Bet kai tik krikščionybė pamėgina susitikti su filosofija ir sueiti su ja pokalbio, ana įtampa įsiliepsnoja visu kaitrumu, nors ir mandagiai. Tai matyti, sakysime, kad ir iš bendro kurso, pavadinto „Mąstymas ir tikėjimas", kurį laisvame Berlyno universitete 1963–1965 m. žiemos semestrą skaitė evangelikų teologas H. Gollwitzeris ir ateistas filosofas W. Weischedelis: vieną valandą vienas, antrą valandą čia pat kitas, prieš tai davę vienas kitam pasiskaityti savo raštu paruoštas paskaitas. Kursas susilaukė didelio dėmesio tiek studentijoje, tiek plačioje visuomenėje[3]. Po ketvertos mėnesių bendrų pastangų nebuvo prieita jokios vienybės.

Kas tad šiandien mano, esą filosofija ir krikščionybė yra padavusios viena kitai ranką, esą tikėjimas ir filosofavimas yra suėję sutartinėn, tas serga trumparegyste. Šio straipsnio uždavinys todėl ir yra iš naujo kelti krikščionybės ir filosofijos santykį ir mėginti suvokti jo esmę. Šiam reikalui visų pirma panagrinėsime pradinį krikščionybės atoveikį filosofijai, o paskui spręsime klausimą, ar šis atoveikis yra laiko sąlygojamas, ar esminis ir todėl nuolatinis.

1. *Neigiamasis atoveikis*

Iš filosofijos ir kartu Bažnyčios istorijos žinome, kad pirmasis krikščionybės atoveikis senovinei filosofijai buvo ryškiai *neigiamas*. Asirijoje, upės Tigro srityje gimęs, tačiau grai-

[2] Todėl daugelis krikščionių pasijuto labai nejaukiai, kai popiežius Pijus XII enciklikoje „Humani generis" (1950) pasmerkė moderniosios filosofijos sroves. Apie šį nejaukumą rašo *I. Lepp*, Le monde chrétien et ses malfaēons, Paris, 1955; encikliką teisina *J. Lotz S. J.*, Sein und Existenz, Freiburg i. Brsg., 1965, p. 51–95.

[3] Šis kursas yra išleistas atskira knyga: *H. Gollwitzer–W. Weischedel*, Denken und Glauben, Stuttgart, 1965.

kiškai rašęs *Tatianas* (II a.) Rytuose ir lotyniškai rašęs afrikietis *Tertulianas* (g. 150–160 m.) Vakaruose yra žymiausi šio neigiamo atoveikio atstovai. Savo dvasine sąranga ir savo mąstysena juodu yra labai skirtingu. Tačiau juodu nuostabiai sutaria viename taške, būtent: *senovinė filosofija esanti bevertė Evangelijai.*

Tatiano rašinys „Kalba graikuojantiems" („Logos pros Hellėnas", apie 170 m.), kaip W. Krause jį teisingai vadina, yra „vienas ištisas smerkiantis kaltinimas graikiškosios dvasios ir jos kūrybos visose srityse."[4] Tatianas neigia ne tik graikų išdidumą, jiems nurodydamas, esą jų idėjos ir įstaigos paimtos iš barbarų[5], vadinasi, neoriginalios savo kilme, bet jis puola ir graikų kultūros turinį, pirmoje eilėje filosofiją. Pajuokiančių klausimų eile Tatianas niekina visus graikų mąstytojus: „Ką gi kilnaus jūs sukūrėte filosofijos srityje? Koks gi žymiausių jūsų filosofų nebuvo pagyrų puodas? Diogenas, garsus savo statine ir giriąsis savo susilaikymu, mirė skausmingu žarnų susisukimu, persivalgęs nevirto jūrų polipo. Aristipas, tasai filosofas purpuro apsiauste, buvo šventeiviškas pasileidėlis. Platonas su visa savo pasaulio išmintimi buvo Dioniso parduotas už pamėgimą lėbauti. O Aristotelis, kuris dieviškajai Apvaizdai nustatinėjo sienas ir laimę apibrėžė kaip tai, kas malonu, padlaižiavo padūkėliui Aleksandrui... Mane *ima* juokas, žiūrint į tuos, kurie dar ir šiandien laikosi Aristotelio mokslo... Bet atmetu ir Zenoną, teigusį, esą žmonės po visuotinio pasaulio gaisro prisikelsią tų pačių buvusių užsiėmimų vykdytų. Aš juokiuos ir iš plepio Ferekido bei Pitagoro, paveldėjusio šiojo mokslą, ir iš Platono, buvusio jo sekėju, nors kai kurie ir nenori to pripažinti" (*p.* 23–25). Graikų filosofai esą, pasak Tatiano, tik „triukšmadariai, bet ne mokytojai, nes tai, ko jie moko, yra nuolatiniai prieštaravimai" (*t. p.*). „Klausysi, ko moko Platonas, tai Epikūro mokiniai tau priešinsis staugda-

[4] *W. Krause,* Die Stellung der frühchristlichen Autoren zur heidnischen Literatur, Wien, 1948, p. 23.

[5] *Tatjan der Syrer,* Rede an die Bekenner des Griechentums, Bibliothek der Kirchenväter, Kempten, 1913, p. 21.

mi; stengsies sekti Aristoteliu, tai koks nors Demokrito sekėjas tik išjuoks tave" (*p. 60*).

Įdomu pastebėti, kad Tatianas pradžioje studijavo graikų filosofiją ir net buvo, kaip pats prisipažįsta, „įvestas į misterijas" (*p. 66*). Jis buvo tikrai tiesos ieškąs mąstytojas ir iš pagrindų tyrinėjo įvairius graikų religinius kultus. Tačiau susidūręs su krikščionybe, buvo krikščionių raštų sužavėtas ir galop įtikintas. „Jie atskleidė mano sielai Dievą, ir aš supratau, kad graikų mokslas veda į pražūtį, o barbarų (t. y. krikščionių. – *Mc.*) mokslas šalina iš pasaulio vergiją, laisvina iš ponų ir tironų" ir visa sudeda „į vieno Valdovo" rankas (*p. 67*). „Pažinęs tad mūsiškių kvailybes, noriu jomis nusikratyti, kaip kad vaikai nusikrato savo išdaigomis" (*p. 67*). Juk krikščionių raštai, palyginus juos su graikų raštais „yra senesni (čia Tatianas turi galvoje Senąjį Testamentą. – *Mc.*) ir pažymėti dieviškąja šviesa" (*p. 66*). Vertinamasis atžvilgis Tatiano sprendimuose apie graikiškąją filosofiją yra labai ryškus: jis atmeta šią filosofiją todėl, kad ji neturinti vertės jo tikėjimui ir todėl jo išganymui. Tikėjimas esąs vienintelis mastas; visa, kas jam prieštarauja arba neturi su juo ryšio, yra nevertinga.

Lotyniškasis neigiamo krikščionybės atoveikio filosofijai atstovas yra *Tertulianas*. Šis karštakraujis afrikietis buvo teisininkas, didelis kalbėtojas, nuostabus rašytojas, kurio kalba yra turėjusi didžiulės įtakos lotyniškajai bažnytinei kalbai. Daugybę jo formulių teologija perėmė kaip nepakeičiamą išraišką tikėjimo tiesomis. Kodėl jis tapo krikščioniu, neaišku. Spėjama, kad kankinių atsparumas jį tiek sukrėtęs, jog iš aršaus krikščionybės niekintojo jis virto aistringu jos gynėju. Ir gynė jis savo naują religiją ne tik nuo viršinių persekiotojų, bet ir nuo senovinės filosofijos. Filosofuoti juk reiškia, pasak Tertuliano, *ieškoti*. Filosofui maža rūpi, ar jis pasieks tikslą: *ieškoti yra jo uždavinys*[6]. Kristus betgi yra pasakęs: „Ieškoki-

[6] Ši Tertuliano pažiūra į filosofiją skamba labai naujoviškai, nes juk ir šiandien teigiama, kad „tiesos ieškojimas, o ne jos turėjimas yra filosofijos esmė" (*K. Jaspers*, Einleitung in die Philosophie, Zürich, 1950, 14; plg. taip pat *P. Tillich*, Die Frage nach dem Unbedingten, Stuttgart, 1964, p. 101–103.

te, ir rasite" (*Mt 7, 7*). Tuo jis padarė galą betiksliam ieškojimui. Kristus paskelbė vienintelį aiškų ir tikrą mokslą. Žinoma, reikia šio mokslo ieškoti, bet jį radus, reikia jį pasilaikyti ir saugoti, o ne toliau ieškoti. Todėl Tertulianas drąsiai teigia: „Ne mūsų (t. y. krikščionių. – *Mc.*) reikalas ieškoti, atėjus Kristui, ir tyrinėti, turint Evangeliją. Jei tikime, nebetrokštame nieko daugiau, kaip tik tikėti."[7] Filosofijos nereikalingumas aiškus: tikėjimas atneša tiesą, ieškojimas liaujasi, ir filosofija nebetenka prasmės.

Graikų filosofijos kritika Tertuliano lūpose yra esmėje tokia pat kaip ir Tatiano. Filosofija esanti šaltinis visų teorinių keistenybių, varginusių Tertuliano laikais krikščionis: žmogaus skaidymas į tris dalis, atstovaujamas Valentino, esąs kilęs iš Platono; geresniojo Dievo samprata, skelbiama Marciano, esanti stoikų padaras; sielos visiškas žlugimas perimtas iš epikūrininkų; medžiagos ir Dievo tapatybė esanti Zenono mokslas; Dievas kaip ugnis yra Herakleito padaras; ir t. t. Visos šios teorijos esančios, pasak Tertuliano, grynos klaidos. Jos prieštaraujančios viena kitai ir todėl nepasiekiančios jokio tikslo. Tertulianas tik apgailestauja, kad visas senovinės filosofijos kelias šitaip baigėsi. „Vargšas Aristotelis, jis išmokė filosofus dialektikos, šios specialistės (*artifex*) statyti ir griauti." Ir ši specialistė pasirodė esanti verta savo garso: ji visa atšaukė, ką seniau buvo teigusi, ir tai taip, tarsi iš viso nebūtų nieko teigusi (*Omnia retractantem ne quid omnino tractaverit*). Tai lygiai tas pat, kas ir minėtoje Tatiano „Kalboje graikuojantiems", tik giliau išreikšta ir grakščiau formuluota. Palyginta su tikėjimu, filosofija pasirodo Tertuliano raštuose kaip „pasaulietinė išmintis" (*sapientia saecularis*), kaip „lengvabūdė dieviškosios prigimties bei tvarkos aiškintoja" (*temeraria interpres divinae naturae et dispositionis*), kaip „tiesos klastotoja" (*interpolatrix veritatis*). Ką tad ji galinti turėti bendro su tikėjimu kaip tiesos atskleidimu? „Kas yra bendro tarp Atėnų ir Jeruzalės? Kas tarp akademijos (Atėnuose. – *Mc.*)

[7] *Tertullianus*, De praescriptione haereticorum. – *Migne*, P. L., II, 13–92, sk. 7.

ir Bažnyčios?" – klausia Tertulianas, ir jo atsakymas yra visiškai neigiamas. Galimas daiktas, kad filosofija dar turi prasmės *šalia* krikščionybės kaip pasaulietinė išmintis ir kaip kelias į tikėjimą; tačiau pačioje krikščionybėje ją visiškai ir galutinai pakeičia dieviškoji Tiesa.

Čia minime tik šiuos du ryškiausius neigiamo krikščionybės atoveikio filosofijai atstovus, nes mums svarbi ne filosofijos ir tikėjimo santykių istorija, o jų *esmė*. Tačiau ir kiti krikščioniškieji Vakarų rašytojai, kaip Arnobijus, Feliksas, Kiprianas, Laktancijus, Novacianas, arba neigia filosofiją visiškai, arba sujungia ją su tikėjimu tiek stipriai, kad ji nebetenka savarankiškumo. Minucijus Feliksas kalba, pavyzdžiui, apie „Antikos kvailį Sokratą", o kitus graikų filosofus pravardžiuoja „suvedžiotojais ir svetimoteriais" (plg. *Krause, 90*). Kiprianas pataria krikščionims vengti viso, kas kyla „ne iš Viešpaties gailestingumo, o iš užkietėjusios filosofijos" (*Krause, 114*). Laktancijus kritikuoja filosofiją lygiai taip, kaip ir Tertulijonas: ji nesanti nei išmintis, nei meilė išminčiai, nes tiek išmintis, tiek meilė išminčiai reikalauja tiesą turėti, tuo tarpu filosofija tik ieškanti tiesos, tik jos siekianti. Betgi „kiekvienas siekimas turi turėti tikslą, ir siekimas yra apgaulingas, jeigu tikslas pradingsta iš akių" (*Krause, 120*). Kadangi šį tikslą nurodo tik krikščioniškasis tikėjimas, todėl Laktancijus ir vadina kiekvieną filosofiją, kuri ugdosi šalia krikščionybės, „klaidinga filosofija" (*Krause, t. p.*).

Minėti pavyzdžiai keldina savaime klausimą: ar šis neigiamas krikščionybės atoveikis filosofijai yra tik *istorinė* apraiška, ar gal kažkas *esmingo*? Klausimas negali būti atsakytas tuo, kad, kaip žemiau matysime, graikiškieji Bažnyčios Tėvai buvo filosofijai gana palankiai nusiteikę ir net įglaudė ją į krikščioniškąjį mokslą. Pats palankumas kaip toks dar nieko nesako: reikia visų pirma juk išsiaiškinti, *kokia prasme* graikų Bažnyčios Tėvai filosofiją priėmė ir kokio vaidmens jie skyrė jai ryšium su tikėjimu. Tai išsiaiškinti reiškia suprasti, kodėl siriškieji ir lotyniškieji Bažnyčios Tėvai filosofiją atmetė. Nes visas šis neigiamas atoveikis Vakaruose yra žymiai gilesnis, negu iš karto atrodo. Tai sankirtis dviejų gy-

venimo būdų, dviejų gyvenimo pavidalų, dviejų būsenų, kurios kyla iš tikėjimo ir filosofijos ir kurios viena kitą tiesiog neigia. Kaip tai suprasti?

2. *Filosofija kaip būsena*

Visiems yra žinomas Sokrato likimas; tai likimas, „sudaręs vieną iš esminių temų vakarietiškosios dvasios istorijoje", kaip jį gražiai apibūdina R. Guardini[8]. Mes stebimės Sokrato elgsena mirties akivaizdoje: jis sutiko mirtį taip, tarsi ji būtų ne neteisingas Atėnų miesto sprendimas, o jo paties giliausias pasiryžimas. Tačiau pamirštame, kad *Sokrato elgsena yra kaip tik filosofinė elgsena*. Kitaip tariant, *Sokrato elgsena yra ne kas kita kaip egzistencinė filosofijos pusė*. Sokratas yra buvęs, kaip jį Guardini vadina, „egzistencinė filosofinės formulės (*Aussage*) priešginybė" (*p. 15*). Tai reiškia: jis buvo tasai, kuris filosofijoje regėjo ne teorinių formulių rinkinį, bet savos asmeninės egzistencijos turinį (plg. *p. 14*). *Jo filosofija buvo virtusi jo egzistencija*. Ir štai ši egzistencija virtusi filosofija atsidūrė mirties akivaizdoje. Kaip tad pergyveno ši įsikūnijusi filosofija savo galą?

Platono dialoge „Faidonas" Sokratas sako, kad filosofuojąs žmogus visados stengiąsis išvaduoti „sielą iš vienybės su kūnu"; tai pastanga, kuri filosofuojančiajame esti žymiai stipresnė, negu kituose žmonėse; tiesą sakant, „tik tikrai filosofuojantieji to siekia" (*64c–65b*). Kadangi tačiau kūnas yra surištas su žeme ir su visu jos turiniu, todėl nusigrįžimas nuo kūno reiškiąs nusigrįžimą ir nuo viso, kas yra žemiška. „Tame tad ir glūdi filosofo užsiėmimas; išvaduoti ir atskirti sielą nuo kūno" (*67c–68d*). Išvadavimas ir atskyrimas sielos nuo kūno betgi yra *mirtis*. Nuosekliai tad filosofas gyvena taip, kad „stovi kuo arčiausiai mirties". *Tikrai filosofuoti reiškia būti mirties artumoje*. „Tie, kurie tikrai filosofija užsiima, stengiasi, net kitiems to visiškai nepastebint, būti mirdami" (*83d–*

[8] *R. Guardini*, Der Tod des Sokrates, 1947, p. 11.

84b). Kai ateina mirtis kaip psichofizinis įvykis, tai jis reiškia ne ką kita, kaip tik paskutinį veiksmą to, ką filosofuojąs žmogus vykdė visą laiką. *Mirtis yra filosofinės egzistencijos galutinis įvykdymas.* Štai kodėl, skelbia Sokratas, „žmogus, kuris tikrai gyveno filosofinį gyvenimą, turėtų tik džiaugtis atsidūręs mirties akivaizdoje" (*63d–64b*). Mirtis yra „filosofui iš visų žmonių mažiausiai baisi" (*67c–68b*). Juk būtų, pasak Sokrato, tikrai keista, jei filosofas, visą gyvenimą mirties ilgėjęsis, nuogąstautų, kai ji ateina, vadinasi, bijotų, kad siela skiriasi nuo kūno, ir kad jis „likusį metą praleis su dievais, išlaisvintas nuo klaidos ir nežinios, nuo baimės, netvarkingos meilės ir nuo visų kitų žmogiškųjų blogybių" (*80d–81c*). Kadangi paties Sokrato gyvenime *filosofuoti* ir *būti* buvo tas pat dalykas, todėl jis nesibaimino mirties, ja nesikratė, bet, jai artėjant, ramiai pasakojo savo draugams apie kitą žemę, kurios šventyklose dievai iš tikro gyvena, ir kur laimingieji „saulę, mėnulį ir žvaigždes" regi taip, kaip jie „iš tikro yra" (*110d–111d*); paskiau paėmė nuodų taurę ir, „smagiai nusiteikęs", išgėrė ją lig dugno (*116b–118*). Tuo ir užbaigė Sokratas savo filosofinę *egzistenciją* arba egzistencija virtusią *filosofiją*.

Sokratui filosofija tad buvo visiškai konkreti jo *buvimo lytis*. Ji buvo ne koks nors atskiras ir specialus protinis veiksmas, bet įvykis visoje jo žmogiškojoje būtyje, egzistencinis įvykis, apsprendžiąs visą žmogų tiek jo viršiniame gyvenime, tiek jo viduje. Tai buvo žymiai daugiau negu tai, ką naujoji filosofija vadina visuminiu (*ganzheitlich*) filosofavimo pobūdžiu, kai mąstytojas filosofuoja įtempęs visas dvasines savo galias[9]. Sokratui filosofija buvo jo buvimo būdas – *jo būsena,* kuri ne tik iš visos žmogiškosios būties kyla, bet ir šią būtį paskui grįžtamuoju poveikiu apsprendžia. Sokratas užtat ir galėjo kalbėti apie filosofiją kaip apie mielą guodėją žemiškojo gyvenimo neteisybėse (plg. *„Faidonas", 82b–83a*); guodėją ne grynai psichologine prasme, bet atnaujinimo bei

[9] Plg. *M. Scheler,* Wom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens. – Werke, V, Bern, 1954, p. 84.

pagrindimo prasme. Tikrai filosofuojąs žmogus randa filosofijoje atramą bei kelrodį: *filosofas gyvena pagrįstą bei prasmingą gyvenimą*. Tai ir yra filosofinė elgsena ne tik mirties, bet ir visos būties akivaizdoje.

Bet kaip tik ši filosofinė būsena, ši iš filosofijos kilusi ir į filosofiją atsirėmusi elgsena ir yra šiandien labiausiai ginčijama. Mums yra pasidarę labai abejotina, ar filosofija gali būti tikra guodėja gyvenimo nedalioje. Tai jautė net ir paties Sokrato mokiniai. „Faidono" pradžioje Sokratas liepia pasveikinti savo mokinį Eueną ir jam pasakyti, kad jis, „jei protingas", turįs sekti Sokratu: Euenas turįs, kaip ir Sokratas, *filosofiškai* elgtis ir nebijoti, jei ir jis būtų nuteistas mirti (*60d–61c*). Tačiau Simijas, vienas iš „Faidono" pokalbininkų, tuo kaip tik ir abejoja: „Ką tu ten liepi Euenui pasakyti, Sokratai? Su šiuo žmogumi esu ilgai bendravęs ir, kiek žinau, jis neturi nė mažiausio noro Tavimi sekti" (*t. p.*). Sokratas tada klausia nustebęs: „Kaip tai? Argi Euenas nėra filosofas?" – „Atrodo, kad taip!" – sutinka Simijas. Bet jeigu Euenas yra filosofas, tai jis seks Sokratu, ir ne tik jis vienas, bet ir visi tie, „kurie filosofija vertai užsiima" (*61c–62b*). Sokratas nė kiek neabejoja, kad filosofinė būsena perskverbia visą žmogaus nusistatymą ir visą jo praktiką. Jeigu tad Euenas yra filosofas, kaip tad galėtų jis Sokratu nesekti. Kaip jis galėtų filosofuoti, nepaversdamas filosofijos sava gyvenimo lytimi?

Šioje vietoje reikia dar pridurti, kad filosofija kaip būsena nebuvo Sokrato išradimas. Tai buvo bendras graikų nusistatymas ir gal net nusistatymas kiekvieno mąstančio stabmeldžio. Graikų filosofų mokyklos buvo ne grynai mokymo įstaigos, bet *gyvenimo bendruomenės*, panašios į mūsų vienuolynus. Jų nariai turėjo vesti tam tikrą gyvenimą, kurio dorybės buvo: neturtas, artimo meilė, ypač vergų atžvilgiu (filosofas turėjo paleisti savo vergus laisvėn), tyla, vienatvės pamėgimas, skaistybė ir kt. Platonas savo „Valstybėje" mėgino šią filosofinę būseną išplėsti net į visą visuomenę: *valstybės būsena turėjo būti taip pat iš filosofijos kilusi ir filosofijos apspręsta*. Todėl jis ir skelbė: „Valstybės galia ir filosofija yra vienas ir tas pats dalykas"; konkrečiai tai reiškia: „Arba filosofai taps valstybių

karaliais, arba karaliai virs tikrais ir išsimokslinusiais filosofais" („*Valstybė*", *372e–474c*). Filosofija teikianti atramos ne tik asmeniui, bet ir visuomenei. Kaip įsikūnijusi egzistencija, ji apimanti šiuos abu žmogiškosios būties polius. Čia glūdi priežastis, kodėl graikuose filosofai buvo laikomi revoliucininkais ir nuolatos tremiami iš savo gimtinių. Sokrato nuteisimas mirti irgi buvo pagrįstas šia pažiūra: Atėnų miestas regėjo Sokrato filosofijoje pasikėsinimą prieš tradicinę graikiškąją būseną.

Bet tai, ką Simijas kėlė ryšium su Euenu, pakerta bet kokią filosofinę būseną. Euenas nekovojo su Sokrato filosofija kaip kad Atėnų miestas. Savos filosofinės būsenos jis nestato prieš Sokrato būseną, nes Euenas jokios filosofinės būsenos neturi ir nenori turėti. Jis nori, tiesa, būti filosofas ir, atrodo, kad toks ir yra. *Tačiau jis nori savo egzistenciją padaryti nuo filosofijos nebepriklausomą.* Nenorėdamas sekti Sokratu mirties pavojuje, Euenas atmeta ne Sokrato teoriją, bet šios teorijos sutapdymą su filosofo būtimi. Filosofuoti ir būti buvo Sokratui, kaip sakyta, tas pats dalykas. Todėl jis ir galėjo „Faidre" sakyti, „jei kas padoriai nefilosofuoja, ir pats nebus padorus" (*260a–261c*). Filosofija keičia būtį; filosofavimas esąs ontologinio pobūdžio. Bet kaip tik *tai* ir neigia Eueno pavyzdys: Euenas filosofuoja, o tačiau jo būtis nekinta. Jis nenori eiti į mirtį laisvai ir džiaugsmingai, kaip Sokratas, nors abu išpažįsta tą pačią filosofiją *teoriškai*. Sokrato būtyje filosofija virsta įvykiu ir galų gale būsena, Eueno būtyje filosofija lieka teorija ligi galo. Sokrato elgsena yra iš filosofijos kilusi ir filosofijos apsprendžiama. Eueno elgsena yra nuo filosofijos atsieta ir todėl apsprendžiama arba psichologinių motyvų, arba konkrečių aplinkybių. O vis dėlto graikams buvo būdingas ne Euenas, bet *Sokratas*. Euenas, kuris filosofiją pavertė gryna teorija, atsiedamas ją nuo egzistencijos, buvo graikams daugiau išimtis: tai buvo dar tik tolimos ateities šauklys. Todėl graikai su didžiule pagarba kalbėjo apie filosofiją ir gerbė filosofus, kurie filosofiją buvo pavertę egzistencija. Ir priešingai, sofistai buvo niekinami kaip tik todėl, kad jie *pardavinėjo* savo filosofiją, nes parduoti filosofiją reiškė parduoti savo būseną, o tuo pačiu išduoti patį save.

3. *Krikščionybės nusistatymas*

Kaip atveikė krikščionybė šitai graikiškai suprastai bei vykdomai filosofinei būsenai? – Atsakant į šį klausimą, svarbu yra ne tai, kad šv. Paulius ginčijosi Atėnų rinkos aikštėje su stoikais ir epikūrininkais (plg. *Apd 17, 18*) arba kad jis graikiškąją filosofiją vadino „pasaulio išmintimi", kryžiaus akivaizdoje atrodančia kaip paikybė (*1 Kor 1, 18–20*). Taip pat svarbu ne tai, kad Tatianas ir Tertulianas senovės filosofiją neigė, o Klemensas Aleksandrietis ir kiti graikų Bažnyčios Tėvai bei rašytojai, kaip netrukus matysime, ją priėmė ir ugdė. Juk visi šie – teigiami ar neigiami – nusistatymai kyla iš ano pagrindinio santykio tarp dviejų gyvenimo pavidalų, kuriuos vadiname *filosofija* ir *tikėjimu*. Mums užtat ir svarbu žvilgterti į šį santykį ir išsiaiškinti, ar krikščionybė pripažįsta filosofiją *kaip būseną*; kitaip tariant, ar krikščionybėje yra galima filosofija Sokrato prasme, vadinasi, kaip gyvenimo lytis, kaip egzistencija? Visa kita yra tik apraiškos šio vieno vienintelio ir pagrindinio klausimo. Kad tolimesnis atsakymas į šį klausimą būtų pakankamai aiškus, grįžkime dar truputį atgal ir pažvelkime į graikų filosofijos vaidmenį ryšium su jų mitologija, nes šis vaidmuo nuostabiu būdu pasikartos ir krikščionybės santykyje su filosofija.

Skirtumas tarp filosofijos ir mitologijos glūdi ne klausimuose, o atsakymuose. Filosofija kelia tuos pačius klausimus kaip ir mitologija, bet ji atsako į juos kitaip: užuot įvilkusi atsakymą į asmeninį vaizdą, kaip mitologija, filosofija įvelka jį į bendrą sąvoką. Pasaulio atsiradimo klausimas yra, pavyzdžiui, bendras tiek mitologijai, tiek filosofijai. Tačiau mitologija kildina pasaulį iš *santuokos* tarp dviejų jūros dievybių – Okeano ir Tetijos. Filosofija kildina pasaulį, kaip tai pirmas skelbė Talis Miletietis, iš *vandens*, kuris visa perskverbia ir visur randamas. Tiek mitologijai, tiek filosofijai pasaulis yra ne iš savęs: jis yra atsiradęs iš kažkokio pirminio prado. Tačiau mitologijoje šis pradas įgyja *asmens* pavidalą: Okeanas ir Tetija yra dvi asmenybės, turinčios žmogiškųjų bruožų ir veikiančios kaip žmonės; juodvi susituokia, ir šios jų

santuokos vaisius yra pasaulis. Filosofijoje anas pirminis pradas virsta *sąvoka*. Užuot sakęs „Okeanas", Talis sako paprastai „vanduo". Filosofijoje įvyksta mąstymo nuindividualinimas, arba numitologinimas, ir jo subendrinimas, arba susąvokinimas.

Šia prasme filosofija reiškia didžiulį posūkį žmonijos istorijoje, nes, tik filosofijai atsiradus, pasidarė galima žmonijos pažanga mokslų srityje. Juk kol pasaulis yra mąstomas mitologiškai, tol jis nesileidžia būti tyrinėjamas. Asmeninė pasaulio daiktų lytis nepakenčia eksperimentų. Įsitaisyti žaibolaidį yra nesąmonė ir net piktžodžiavimas, jeigu žaibas yra Dzeuso arba kurio kito dievo pykčio prasiveržimas. Okeano ir Tetijos negalima chemiškai tyrinėti. Negalima reguliuoti upių, jeigu jos yra nimfų gyvenvietės. Negalima kirsti medžių, jeigu jie yra įsikūnijusios mirusiųjų sielos. Tačiau jei žaibas yra ne Dzeuso, o gamtos šėlsmas, tai galima ir net reikia ieškoti jo esmės ir dėsnių. Jei visų daiktų pagrindas yra ne Okeano ir Tetijos meilės ryšys, o kasdieninis vanduo, tai galima klausti „kodėl" ir „kokiu būdu". Jei upės yra tik lietaus rinkėjos ir jo grąžintojos atgal į jūrą, tai galima jų tėkmę tvarkyti pagal žmogaus reikalą. Galima ir medžius bei miškus kirsti, jei jie yra tik pušų ar eglių telkiniai. Filosofija kaip tik ir atskleidžia žmonijai šį *daiktinį* pasaulio vaizdą ir tuo būdu atidaro kelią mokslams. Filosofija yra todėl mokslų tėviškė, kad ji yra sąvokinio mąstymo tėviškė, nes sąvoka visados kyla iš daiktų apibendrinimo. Mitologija neleidžia pasaulio reiškinių apibendrinti, nes asmuo (Okeanas, Dzeusas, Tetija ir t. t.) gali turėti *vardą*, bet negali turėti sąvokos. Šis numitologinimo vyksmas dar ir šiandien nėra pasibaigęs, nes net ir krikščioniškoji religija turi dar daugybę mitinių pradmenų, kurie vis labiau yra filosofijos nuasmeninami, suteikiant jiems sąvokinį pavidalą.

Mums tačiau yra ypač svarbu patirti, kas atsitinka su mitologija pasirodžius filosofijai ir jai įsigalėjus žmogaus sąmonėje. Atsakymas aiškus: *mitas yra pakeičiamas logu*. Kai pasaulio samprata įgyja sąvokinę lytį, asmeninė lytis nyksta. Tai, žinoma, nereiškia, kad jau tuo pačiu išnyksta ir mitologija.

Masių sąmonėje mitologija gali pasilikti dar labai ilgai. Tačiau ji netenka pagrindo ir virsta primityvia pažinimo bei mąstymo forma. Pažangus ir vadovaująs pažinimo būdas dabar yra tiktai filosofija, nes tik ji viena aiškina tikrovę taip, kaip ši yra savyje. Mitologijos turinys yra įimamas į filosofiją ir apvelkamas sąvokomis: jis virsta filosofijos turiniu. Filosofija ryšium su mitologija reiškia ne lūžį, bet *tąsą*, tačiau kitoje jau pažinimo plotmėje ir kitomis jau pažinimo priemonėmis. Filosofija taiso mitologiją ir ją kilnina. Klaida tad vadinti graikų filosofiją mitologijos arba religijos priešininke. Atvirkščiai, graikų filosofija yra pilna dievybės problemų – ir tai ne tik klestėjimo metą (Sokratas, Platonas, Aristotelis), bet jau iš pat pradžios. Talis Miletietis yra laikomas pirmuoju filosofu, vadinasi, pirmuoju mąstymo numitologintoju. O tačiau kaip tik jam Platonas priskiria posakį „visur pilna dievų" (*panta plére theon*), laikydamas šį posakį bet kokios filosofijos galutine išvada[10]. Herakleitas buvo įtariamas esąs bedievis, kadangi aiškino pasaulį, kaip nuolatos iš ugnies kylantį ir ugnimi virstantį, nesukurtą nei dievų, nei žmonių. O tačiau ir jis, kartą pastebėjęs, kad žmonių būrelis stoviniuoja prie jo namelio, nedrįsdami eiti vidun, sušuko jiems: „Nebijokite, ir čia gyvena dievai – *entauta theus.*" Šį Herakleito šūkį laiko W. Jaegeris tarsi visos graikų filosofijos santrauka. Nors filosofija ir kitaip pasaulį supranta bei aiškina, tai dėl to ji anaiptol dar nevirsta bedieviška: „Viršum filosofinio būties pažinimo vartų, pradedant Taliu iš Mileto, šviečia net labai iš tolo regimas parašas: Ženkite vidun, ir čia gyvena dievai" (*W. Jaeger, p. 33*). – Kaip tad sutiko krikščionybė filosofiją, pilną dievybės, tačiau mąstančią šią dievybę jau kitaip negu mitologija?

Pirmajame laiške korintiečiams šv. Paulius kaip tik ir mėgina atsakyti į šį klausimą. Jis aiškiai regi, kad tarp Evangelijos ir filosofijos esama įtampos, nes Evangelijos tiesa atrodanti filosofijos atstovams kaip paikybė (plg. *1 Kor 1, 18*). Sa-

[10] Plg. *W. Jaeger,* Die Theologie der frühen griechischen Denker, Stuttgart, 1964, p. 31.

vo ruožtu krikščionybė laiko filosofiją irgi netikra išmintimi, kuriai sugėdinti Dievas pasirinko silpnuosius ir paniekintuosius (plg. *1, 26–28*). Evangelijos tiesų nešėjai yra ne išmintingieji (*sophoi*), o paikieji, žiūrint į juos filosofijos akimis. Evangelijos tiesų šaltinis yra ne filosofavimas, t. y. mąstymas, o *tikėjimas*, tačiau tikėjimas ne į kažkokią bendrą dievybę, o į asmeninį Dievą, prisiėmusį žmogiškąją prigimtį ir pasirodžiusį pasaulyje Jėzaus iš Nazareto pavidalu. Nuo dabar tad krikščionims „išmintis, teisumas, pašventimas ir atpirkimas" (*1, 30*) yra tiktai Jėzus Kristus. Ne filosofija apgyvendina žmogų „prie Dievo, – kaip skelbė Platonas, – kad jį sudievintų" (*„Faidras", 249b–250a*), bet tikėjimas į Kristų; ne filosofija padaro gyvenimą „tvarkingą ir dievišką" (*„Valstybė", 500c–501a*), bet Kristaus malonė; ne iš filosofijos kyla žmogaus dorybės, bet iš sekimo Kristumi arba iš gyvenimo Kristuje. Visa, ko senovinis žmogus laukė iš filosofijos ir ką ši daugiau ar mažiau iš tikro jam ir davė, laukia dabar krikščionis žmogus iš tikėjimo į Dievažmogį. *Kaip seniau filosofija pakeitė mitologiją, taip dabar krikščionybė pakeičia filosofiją.* Visa tai, ką filosofija vykdė ryšium su mitologija – aukštesnis tiesos pažinimas, skaidresnė Dievo samprata, gilesnis elgesio pagrindimas – dabar perima krikščionybė: ji yra vienintelė išganymo vykdytoja, amžinosios tiesos skelbėja, tikrojo Dievo apreiškėja, nes juk Kristus yra kelias, tiesa ir gyvenimas. Krikščionybės reikalavimai yra tokie visuotiniai ir tokie griežti, kad ji nepakenčia šalia savęs jokio varžovo. Ligi pat šių laikų mes vis dar neįsisąmoninome, kad krikščionybė visiems amžiams sunaikino filosofiją kaip gyvenimo lytį, kaip būseną ir elgseną. *Filosofija kaip egzistencija krikščionybėje yra neįmanoma.* Krikščionybė pavertė filosofiją gryna teorija, neleisdama jai persunkti žmogiškosios būties, nes šios būties persunkėjas yra Kristus, kuriuo reikia apsivilkti kiekvienam krikščioniui (plg. *Rom 13, 14*). Krikščioniškoji egzistencija yra ne filosofijos vykdymas savoje būtyje, o dieviškosios malonės per Kristų ir Kristuje.

Todėl teisingai pastebi H. Rombachas, kad „tik vieną vienintelį sykį filosofija buvo likimas", būtent „graikų laikais";

„šiandien ji mums tokia nebėra."[11] Tačiau šis „šiandien" reikia suprasti ne kaip dabartis kalendoriškai, o kaip ta dabartis, kuria tebegyvena visa Vakarų dvasios istorija, būtent: *krikščioniškasis Vakarų tarpsnis*. Filosofija nustojo būti mums likimu tada, kai pasirodė Kristus ir pasiskelbė esąs Tiesa (plg. *Jn 14, 6*) ir kai mes į šią Tiesą įtikėjome. Tuo buvo atverta bedugnė tarp tikėjimo ir filosofijos, kuri niekados nebuvo ir nebus užgrįsta. Sokratas ir Kristus ne tik nėra nepanašūs, bet juodu yra tikros priešingybės. Tai tučtuojau pastebėjo stabmeldiškieji krikščionybės kritikai, prikaišiodami krikščionims, esą jų Mesijas miręs baisiai nefilosofiškai: baiminęsis, prakaitavęs, nenorėjęs likti vienas, prašęs savo dangiškąjį Tėvą nuimti nuo jo reikalą mirti ir garsiai šaukęs mirdamas ant kryžiaus[12]. Kristus buvęs labiau panašus į Eueną negu į Sokratą. Šis stabmeldžių kritikų nurodymas buvęs krikščionims, ypač filosofuojantiems, labai skaudus, kartu tačiau jis atvėrė jiems akis ir parodė, kad *krikščionybė anaiptol nėra filosofinės egzistencijos pratęsimas, bet jos paneigimas*. Kristus yra Tiesa, Kelias ir Gyvenimas, o tačiau jis neseka Sokratu ir mirtį sutinka kaip kažką baisaus, kaip nuodėmės prakeiksmą, kuriuo purtosi visa jo būtybė.

Tik vieną vienintelį kartą krikščioniškajame Vakarų dvasios istorijos tarpsnyje vienas mąstytojas dar mėgino atgaivinti filosofiją kaip elgseną ir į ją atremti nykstančią savo egzistenciją. Tai buvo *Boetijus*, Romos konsulas ir magistras, ostgotų karaliaus Teodoriko apkaltintas valstybės išdavimu ir nužudytas 524 metais. Įmestas kalėjiman, Boetijus rašė veikalą „Filosofijos paguoda" („De consolatione philosophiae") – ne laikui praleisti, o mėginti iš naujo grįsti savo būtį gresiančios mirties akivaizdoje: taip lygiai kaip Sokratas, kuriuo Boetijus kaip tik ir sekė. Šioje knygoje jis leidžiasi aplankomas filosofijos, kuriai Boetijus suteikia „orios bei senyvos, tačiau dar nepaprasto gajumo ponios" išvaizdą[13]. Ji ateina pas kalinį, kad ben-

[11] *H. Rombach*, Die Gegenwart der Philosophie, Freiburg i. Brsg., 1962, p. 110.

[12] Plg. *O. Cullmann*, Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten, Stuttgart, 1964, p. 23–31.

[13] *Boethius*, Trost der Philosophie, Bremen, 2.

drai dalintųsi jo kančia ir bendrai ją neštų, nes *filosofija elgtųsi juk neteisingai, jei nepalydėtų nekaltai kenčiančiojo* (*t. p.*). Tai reiškia: filosofija netenka prasmės bei pateisinimo, jeigu ji palieka žmogų jo kančioje; filosofija darosi nevertinga, jei nesusidoroja su sunkia žmogaus egzistencija. Todėl Boetijus ir glaudžiasi prie jos, kaip vaikas prie savo auklės ir neabejoja, kad jos stiprinamas jis pasirodysiąs „priaugęs visiems likimo smūgiams."

Mes niekad, deja, nesužinosime, ar filosofija iš tikro Boetijų mirties valandą paguodė ir sustiprino. Tačiau filosofijos istorikai šiandien stebėte stebisi, kaip galėjo Boetijus, būdamas krikščionis (manoma, kad jis buvęs krikščionis ir parašęs net keletą religinių studijų), paguodos ieškoti filosofijoje, o ne Kristaus tikėjime bei jo malonėje[14]. Kaip ten psichologiškai bebūtų, jau pati ši nuostaba yra aiškus nurodymas į tai, kad filosofijos vaidmuo, kurį ji turėjo senovėje, krikščionybėje yra liovęsis ir kad todėl kiekvienas, kuris mėgina šį vaidmenį vėl atgaivinti, kelia nuostabos, nepasitikėjimo ir net pasipiktinimo. Kadaise Sokratas klausė: Argi Euenas nėra filosofas, jei mirties akivaizdoje *nesiremia* filosofine būsena? Šiandien mes klausiame: Argi Boetijus nėra krikščionis, jei mirties akivaizdoje *remiasi* filosofine būsena? Euenas kaip filosofas *privalėjo* teikti savai egzistencijai filosofinę lytį. Boetijus kaip krikščionis *neprivalėjo* tai daryti, jei nenori atkristi į stabmeldybę.

4. *Kristus kaip kliūtis filosofijai*

Be abejo, būtų galima šį griežtą posūkį aiškinti kaip *istorinį išsivystymą*: seniau filosofija perėmė mitologiją, dabar krikščionybė perėmė filosofiją. Viena pažinimo lytis įauga į kitą: mitologija įauga į filosofiją, filosofija – į tikėjimą. Krikščioniškasis tikėjimas kelia tuos pačius klausimus kaip ir filosofija, tik atsako į juos *kitaip* ir *geriau*. Kinta pažinimo ly-

[14] Plg. *Fr. Klinger* įvade į cituotą Boetijaus veikalą, p. XLIX.

tys bei būdai, bet visados pasilieka problemos bei klausimai. Šia prasme ir mėgina, kaip žemiau matysime, kai kurie Bažnyčios Tėvai aiškinti santykį tarp filosofijos ir krikščionybės. Filosofija esanti tikėjimo paruošėja, tikėjimas – filosofijos atbaigėjas. Krikščionys esą filosofai, o filosofai yra buvę krikščionys prieš Kristų. Taip, sakysime, postringauja Minucijus Feliksas[15], gi Eusebijas vadina Platoną Atikos Moze.

Tačiau šis aiškinimas išleidžia iš akių Kristaus *vienkartiškumą* ir sumenkina tuo būdu prasmę anos įtampos, kurią jautė ir aprašė šv. Paulius, vadindamas kryžiaus skelbimą „žydams papiktinimu", o „pagonims – kvailyste" (*1 Kor 1, 23*). Vadindami krikščioniškąją Evangeliją paikybe, graikai anaiptol nesielgė tarsi neišmanėliai ar siaurapročiai. Filosofijos šviesoje jie pergyveno Evangeliją „tik kaip keistą ir nesvarstytiną"; šitaip graikų nusistatymą apibūdina K. Jaspersas[16]; tiek keistą ir todėl tiek nesvarstytiną, kad ano meto mokytieji arba tik mandagiai krikščionis atsiprašydavo, pažadėdami su jais „apie tai" pakalbėti „kitą kartą" (*Apd 17, 32*), arba vadindavo krikščionis nepilno proto, kaip romėnas Faustas, išgirdęs Paulių, kalbantį apie prisikėlimą (plg. *Apd 26, 23–35*). *Filosofijai krikščioniškoji Evangelija iš tikro yra paikybė.* Ne tik senovės filosofija, bet ir filosofija apskritai, o ypač šiandieninė filosofija neįstengė ir neįstengia pagrindinės krikščioniškosios tiesos, būtent *Dievažmogio tiesos,* ne tik suprasti, bet nė logiškai pateisinti. Praėjus beveik dviem tūkstančiams metų, mūsų dienų filosofija K. Jasperso lūpomis kelia šiai tiesai tą patį priekaištą, kokį kėlė ir senovės išminčiai Celso lūpomis[17], būtent: *„Žmogumi tapęs Dievas Kristus yra filosofiškai negalimas."*[18] *„Filosofiškai"* čia reiškia tą patį, ką *„logiškai"*. Kristus kaip įsikūnijęs Dievas yra logiškai neįma-

[15] Plg. *W. Krause,* op. cit. 89.

[16] *K. Jaspers,* Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, München, 1963. p. 227.

[17] Apie Celsą, su kuriuo smarkiai ginčijasi Origenas, atsakydamas į jo priekaištus, plg. *W. Krause,* op. cit., p. 18–23; *W. Jaeger,* Das frühe Christentum and die griechische Bildung, Berlin, 1963, p. 27–34.

[18] *K. Jaspers,* Der philosophische Glaube..., p. 225.

nomas. O kas yra neįmanoma logiškai, tas yra negalima nė ontologiškai, nes tai prieštara (*contradictio*), neįmanoma kaip tikrovė, nes prieštara tą patį kartu teigia ir neigia ir todėl savo realų buvimą padaro negalimą. Jeigu Kristus yra loginė prieštara, tai jis negalimas kaip tikrovė, ir tikėjimas į Jį, kaip žmogumi tapusį Dievą, filosofiškai žiūrint, yra paikybė.

Kodėl tačiau Kristus kaip įsikūnijęs Dievas yra *filosofiškai* neįmanomas? Todėl, atsako Jaspersas, kad jeigu Kristus esąs įsikūnijęs Dievas, tai „Kristuje transcendencija yra nebe paslėpta Dievo šifrų daugybėje, bet atvira kaip pats realus Dievas. Tai pasibaisėtinas dalykas (*eine Ungeheuerlichkeit*)!" (*p*. 227). Juk „Dievas kaip transcendencija – 'Amžinasis' – nėra joks tampantis Dievas ir neturi jokios istorijos" (*p*. 253). Kaip tad gali tai, kas nėra tapsmas ir kas neturi istorijos, įeiti į istoriją ir joje veikti tampančiu, išsivystančiu būdu? Aiški prieštara! Štai kodėl Jaspersas mus ir spiria Kristaus akivaizdoje apsispręsti: „Jėzus kaip šifras arba Jėzus Kristus kaip įsikūnijęs Dievas" (*p*. 227). Filosofija pasisako už Kristų *kaip šifrą*, nes tai suprantama ir logiškai pateisinama: „Jėzus gali, kaip ir kiekvienas kitas žmogus, daryti kiekvienam įtakos kaip šifras" (*t. p.*). Tikėjimas tačiau pasisako už Kristų *kaip įsikūnijusį Dievą* ir tuo būdu virsta paikybe, nes čia Dievas kaip transcendencija paverčiamas „realybe erdvėje ir laike" (*p*. 253). Šitokią prieštarą skelbti ir laikyti ją tikrove reiškia paneigti „filosofinį mąstymą, pavergiant jį nesuvokiamybei proto auka (*sacrificium intelectus*)" (*p*. 253). Taigi: „šifras ar tikrovė?", klausia dar kartą Jaspersas (*t. p.*) ir išvysto prieštarą tarp filosofijos kaip Jėzaus-šifro ir tikėjimo kaip Jėzaus-tikrovės. Kristus kaip įsikūnijęs Dievas prieštarauja Dievui kaip transcendencijai ir todėl yra galimas filosofiškai tiktai arba kaip šifras (nurodymas, prasmuo), arba kaip paikybė. Mūsų dienomis, kaip ir Pauliaus laikais, pagrindinė krikščionybės tiesa yra laikoma filosofiškai *nesvarstytina*, nes prieštaraujanti pati savyje.

Ženkime tačiau dar vieną žingsnį toliau! Jeigu Kristus kaip įsikūnijęs Dievas yra negalimas filosofijoje, tai tada filosofija yra negalima krikščionybėje. Jei Kristaus Evangelija

yra paikybė, absurdas, pasibaisėtinas dalykas filosofijai, tai tada filosofija yra „tiesos klastotoja" (Tertulianas). Juk, kaip R. Guardini pastebi, „yra neįmanoma tiek krikščioniškąją Dievo sampratą, tiek bet kurią kitą krikščioniškąją tiesą atpalaiduoti nuo konkretaus Kristaus. Krikščioniškas, kol yra tarsi imamas iš Jėzaus lūpų... Nėra jokios nuo Jo atskirtos, kokia nors sąvokų sistema išreikštos 'krikščionybės esmės'. *Krikščionybės esmė yra Jis Pats.*"[19] Tai nėra tik katalikų pažiūra. Tą patį teigia ir protestantų teologai. „Krikščioniškasis tikėjimas, – sako E. Brunneris, – yra dieviškojo apsireiškimo Jėzuje Kristuje pažinimas ir prisipažinimas. Šisai, žmogumi tapęs Logos, yra bet kokios tikėjimo išraiškos pagrindas, turinys ir norma. Krikščioniškojo tikėjimo prasmė yra ne bendra tiesa ar bendras religinis pergyvenimas, o kaip tik šisai Vienkartinis, priešinąsis bet kokiai bendrybei."[20] Kitaip tariant, bendra tiesa arba tiesa kaip bendrybė filosofijoje yra krikščionybės pakeičiama Kristaus asmens vienkartybe.

Šis pakeitimas tačiau kaip tik ir priešinasi filosofijos esmei ir todėl žadina niekados nesibaigiantį sankirtį tarp filosofinio mąstymo ir krikščioniško tikėjimo. Nuostabu, kad abu minėtieji teologai pabrėžia, jog Kristaus vienkartiškumas reiškia filosofijos galą. „Čia, – sako Guardini, – filosofuojantis protas yra tiek įtempiamas, kad filosofija galop sudūžta būtent į tai, kad galutinė krikščionybės kategorija yra konkreti vienkartinė Jėzaus iš Nazareto asmenybė" (*p. 35–36*). E. Brunneris sprendžia kiek švelniau. Jis kalba ne apie filosofijos sudužimą, o apie jos pakeitimą. „Apreiškimas kaip vienkartybė čia užima tiesos kaip bendrybės vietą ir virsta aukščiausiu galiojančių sprendimų teismu: žmogumi tapęs Logos čia kaip tik atsistoja ten, kur apskritai stovi proto logos arba tiesos idėja" (*p. 5*). Esmėje betgi tiek Guardini'o, tiek Brunnerio mintys visiškai sutampa: *į Kristų filosofija sudūžta,* nes pagrindinė krikščionybės kategorija yra ne bendra tiesa, o kon-

[19] *R. Guardini,* Christliches Bewusstsein. Versuch über Pascal, München, 1962, p. 35.

[20] *E. Brunner,* Religionsphilosophie evangelischer Theologie, Berlin, 1927, p. 5.

kreti Jėzaus asmenybė; filosofija pasitraukia iš krikščionybės, nes tiesos idėjos vietą dabar užima Kristaus asmenybė kaip Tiesa. Jeigu filosofija mėgina Kristaus asmenybę aiškinti bendromis savo kategorijomis, ji paverčia jį prasmeniu, paveikslu, šifru ir tuo būdu jį klastoja kaip Tiesą. O tiesą klastojanti filosofija yra ne tik neverta savo vardo, bet ir negalima iš esmės. Kristų palietusi, filosofija tuo pačiu tad pasirašo savos mirties sprendimą. Filosofija niekados negali būti suderinta su tikėjimu, nes krikščioniškasis tikėjimas negali pakęsti jokio Kristaus kaip Tiesos klastojimo arba jo pavertimo bendrybe: Kristus niekad negali virsti bendru nurodymu, bendru simboliu, bendru šifru, kaip tai norėtų Jaspersas. Šia prasme yra būdingi F. Dostojevskio žodžiai, galį būti gairė visam santykiui tarp filosofinės tiesos ir Kristaus: „Jeigu man kas įrodytų, kad Kristus stovi šalia tiesos ir kad tiesa yra šalia Kristaus, ašen mieliau pasilikčiau su Kristumi, o ne su tiesa."[21] Tai toks pat atsakymas, kokį ir pirmieji krikščionys davė graikams, kaltinantiems krikščioniškąjį tikėjimą, esą Kristus kaip įsikūnijęs Dievas ir kaip prisikėlęs žmogus stovįs šalia tiesos ir todėl galįs būti suprastas tik kaip paikybė. Ir vis dėlto krikščionys pasiliko su Kristumi, o ne su graikų filosofijos tiesa. Jie ir šiandien pasilieka su Juo, nepaisydami, kad filosofijai Kristus ir dabar tebėra „pasibaisėtinas dalykas", vadinasi, nepašalinta ir nebepašalinama paikybė.

Klaida tad manyti, kad mokslų pažanga bei technikos išsivystymas yra padaręs tikėjimą šiandien sunkesnį negu kitados ir kad todėl reikią šį tikėjimą vienokiu ar kitokiu būdu derinti su pasikeitusiu pasaulėvaizdžiu. *Krikščioniškasis tikėjimas yra buvęs lygiai toks pat sunkus iš pat pradžios kaip ir dabar,* nes šio tikėjimo priešingybė yra ne gamtamokslis ar technika, bet *filosofija.* Kas save kaip konkrečią istorinę asmenybę paskelbia tiesa, sakydamas „Aš esu Tiesa", tas sukelia prieš save ne mokslus ir techniką, o filosofiją kaip tiesos mylėtoją bei ieškotoją. Šio skelbimo akivaizdoje nėra ir negali būti jokio sumoderninimo. Arba Kristus-Asmuo yra Tiesa ir todėl

[21] *F. M. Dostojewski,* Briefe, München, 1914, p. 62.

tiesos ieškojimo galas, arba tiesa yra bendrybė ir tada Kristus yra paikybė bei papiktinimas. Šis pagrindinis apsisprendimas priešinasi tiktai filosofijai, o ne kuriam kitam mokslui. Joks mokslas nepaliečia tikėjimo esmės, todėl leidžiasi su tikėjimu suderinamas visiškai lengvai. Tačiau tikėjimo esmę („Aš esu Tiesa") paliečia filosofija, šią esmę paneigdama, nes ji perkelia tiesą į bendro principo plotmę ir tuo būdu nuasmenina Kristų. Žinoma, jei Kristus yra ne konkreti asmenybė, suimanti į save Dievą ir žmogų, o simboliu virtusi žmogiškoji apraiška, nešanti savimi tam tikrą etiką, tada jis yra filosofijai mielas ir savas kaip ir visi kiti simboliai bei šifrai. Tačiau *toksai Kristus yra nebe tikėjimo Kristus*. Didžiausia tad kliūtis filosofijai sugyventi ir susiderinti su krikščionybe yra ne ta ar kita dogma, bet *pats Kristus kaip Dievažmogis*[22].

5. *Teigiamasis atoveikis*

Žymiai palankesnis atoveikis senovės filosofijai išeina aikštėn graikų Bažnyčios Tėvų raštuose. Lotyniškosios kultūros erdvėje niekados filosofija nėra buvusi romėnų dvasiai sava. Romėnai sukūrė nuostabią teisę, bet jie nesukūrė originalios filosofijos. Iš filosofijos jie turėjo tik etiką ir tai sudurstytą iš graikų stoikinės ir eudemonistinės etikos. Metafizikos romėnai nėra niekad turėję. Visa tai, ką skaitome Lukrecijaus poemoje „Apie daiktų prigimtį" (*De rerum natura*) – medžiagos amžinumas, daiktų kilimas iš gamtos kaip būties šaltinio, religijos ir dievų neigimas – yra ne kas kita, kaip tikslus atoaidis Epikūro ir Demokrito, vadinasi, graikiškojo materializmo. Filosofija buvo romėnams įsigabenta iš svetur. Todėl jiems ir nebuvo sunku ją paneigti, kai jie tapo krikščionimis ir praregėjo tikėjimo pranašumą.

Graikams betgi filosofija buvo aukščiausia jų dvasios išraiška bei esminė jų ugdymo dalis, sudaranti žmogiškojo

[22] Šiuo klausimu galima rasti įdomių minčių O. *Cullmann*, Heil als Geschichte, Tübingen, 1965, p. 294–303.

idealo pilnatvę. Graikų gyvenimo negalima įsivaizduoti bei suprasti be filosofijos. Todėl graikams krikščionims anaiptol nebuvo taip lengva kaip romėnams ar lotyniškiems afrikiečiams filosofiją tikėjimo vardu paneigti, paskelbiant ją klaida ar tiesos klastotoja. Graikai krikščionys ieškote ieškojo sandėrio tarp naujo tikėjimo ir senos filosofinės išminties. Šisai sandėris jiems buvo būtinas dėl trijų priežasčių: 1) kad jie galėtų skleisti krikščionybę tarp ano meto išsilavinusių žmonių; 2) kad galėtų naują religiją sėkmingai ginti nuo filosofijos priekaištų ir 3) kad galėtų pagilinti paties tikėjimo tiesas. Tai tie patys motyvai, kurie ir šiandien tebėra lygiai gajūs kaip ir prieš du tūkstančius metų.

Pradėjus krikščionybei antrojo šimtmečio eigoje plačiau brautis į mokytų helenų sluoksnius, filosofijos santykis su tikėjimu pasidarė nebeapeinamas. Filosofijos ir retorikos išugdytas krikščionis graikas savaime panūdo suvokti, kokios prasmės jo išsilavinimas turi Dievo Karalystėje. Jam kilo čia ta pati problema, kuri ir mums šiandien kyla, kai klausiame, kokios prasmės religijai turi kultūra. Tačiau kaip mūsų nebepatenkina viduramžių atsakymas į religijos bei kultūros santykio klausimą, taip graikų nepatenkino lotyniškasis Tertuliano atsakymas: Jeruzalė neturi nieko bendro su Atėnais, Evangelija – su akademija. Šis atsakymas juk reiškė graikiškosios dvasios bei kultūros paneigimą. Betgi jei tos ar kitos tautos dvasia ir vertingiausia jos išraiškos dalis yra paneigiama, tai vargu ar galima būtų laukti, kad šios tautos mokytieji priimtų tokią religiją, kuri neigia jų pačių giliausią kūrybą. Čia, man rodos, glūdi raktas anos mįslės, kodėl krikščionybė nepajėgė įsitvirtinti Azijoje: į Aziją keliavo misininkai, vedami tertuliansko nusistatymo ir todėl nerasdami nieko bendro tarp aziatiškosios kultūros ir krikščionybės, jau apvilktos graikiškai lotynišku apdaru. Todėl Azijos žmonės ir atmetė krikščionybę[23]. Taip būtų įvykę ir graikiškosios kultūros erdvėje, jei nebūtų buvusi rasta santaika tarp

[23] Plačiau apie tai plg. *J. Daniélou*, Le mystére du salut des Nations, Paris, 1950; *J. Daniélou*, Le mystére de l'Histoire, Paris, 1953.

filosofijos ir naujo tikėjimo, moderniškai kalbant, jei krikščionybė nebūtų suėjusi pokalbio su filosofija.

Pirmasis šios rūšies pokalbininkas buvo šv. Paulius. Atėnų „miesto aikštėje" jis ginčijosi su epikūrininkais ir stoikais ir buvo jų nuvestas į Areopagą, kad ten pakalbėtų apie savo naują mokslą (plg. *Apd 17, 16–20*); tas pats šv. Paulius reikalavo iš vyskupų, kad jie sugebėtų kitus paraginti į krikščioniškąjį mokslą ir sudrausti šiam mokslui prieštaraujančius (plg. *Tit 1, 9*). Tačiau kaip tai būtų buvę galima nepažįstant ir nepritaikant filosofijos? Pats Paulius savo kalboje Atėnų areopago nariams citavo graikų poetus, ypač Kleantą, skelbusį, esą mes esame „Dievo giminės", tuo nurodydamas į bendrą išeities tašką tiek graikų mąstymui, tiek krikščionių tikėjimui. Dar daugiau, pasinaudodamas šia Kleanto mintimi, Paulius mėgino atskleisti graikiškojo Dievybės supratimo klaidą: juk jeigu esame Dievo giminės, tai kaip galime manyti, esą „Dievybė panaši į auksą, sidabrą, akmenį arba į meno ar žmogaus minties kūrinius" (*Apd 17, 29*)? Mūsų panašumas į Dievybę nurodo į kažką, kas peržengia medžiaginius pavidalus. Todėl visi anie dievai, kurių pilnas Atėnų miestas ir kurie liudija, esą atėniečiai yra „visais atžvilgiais itin dievobaimingi" (*Apd 17, 22*), anaiptol nėra Dievybės tikrovė, o tik *nurodymai į Dievybę*; nurodymai kaip tik į aną Dievą, kuriam ir patys Atėnų gyventojai yra pastatę aukurą, skirdami jį „Nežinomam Dievui" (*Apd 17, 23*). Šio Nežinomo Dievo jie nepavaizdavo jokia statula kaip tik todėl, kad jis jiems *nežinomas*. Tačiau štai ateina Paulius ir skelbia, kad šis nežinomas Dievas yra *tikrasis Dievas*, apsireiškęs Kristuje ir paliudijęs šį apsireiškimą prikeldamas Jėzų „iš mirusiųjų" (*Apd 17, 31*).

Šiame pirmų pirmame pokalbyje tarp krikščionybės ir graikų filosofijos aiškiai regėti, kaip filosofija virsta *išeities tašku* tikėjimui ir kaip naujoji religija suauga su graikiškąja minties kultūra. Be abejo, krikščioniškasis tikėjimas anaiptol nėra graikų filosofijos pratęsimas bei išvystymas. Jis skelbia kažką *nauja*, kas tučtuojau pasirodo ir minėtame pokalbyje: Paulius skelbia Kristaus prisikėlimą, kuris graikams kaip tik

ir yra paikybė, todėl jie pradeda šypsotis ir mandagiai Paulius pastebi: „Apie tai pasiklausysime kitą kartą" (*Apd 17, 32*). O vis dėlto „kai kurie vyrai stojo į jo pusę ir priėmė tikėjimą. Iš jų Dionizijas, Areopago narys, viena moteris, vardu Damaridė, ir jų draugai" (*Apd 17, 34*). Šie naujatikiai buvo nebe iš liaudies, o iš mokytojų: tai rodo jų dalyvavimas Areopage, kuriame Paulius kalbėjo, ir kurį lankė ne vergai ar helotai, o patys rinktiniai graikų žmonės. Ši Pauliaus elgsena virto gaire visam tolimesniam graikų krikščionių keliui jų santykiuose su filosofija. *Graikų filosofija turėjo būti panaudota Evangelijai.* Kristaus pasiuntinybė reikalavo atsiremti į stabmeldžių išmintį, nes pati Šv. Dvasia buvo apaštalus pasiuntusi pas stabmeldžius (plg. *Apd 11, 4–18*).

Antroji priežastis, skatinusi graikus krikščionis imtis filosofijos, buvo reikalas ginti savo pačių tikėjimą. Krikščionių kaltinimai, sklidę ano meto Romos imperijoje, buvo labai sunkūs bei skaudūs, nes buvo keliami religijos vardu: krikščionys esą bedieviai, nes neigią dievus ir garbiną nukryžiuotą žmogų; jie einą prieš sveiką protą, nes skelbią kūno prisikėlimą, jie esą žmogėdros, nes valgą Kristaus kūną ir geria jo kraują, ir t. t. Mokytieji ano meto krikščionys negalėjo tylomis apeiti šių priekaištų, nes jų tyla būtų reiškusi kaltinimų pagrįstumą. Todėl jau antrojo šimtmečio eigoje atsirado visa eilė apologijų, skirtų krikščionybei ginti (Justinas, Atenagoras, Aristidas, Hermijas ir kt.), kuriose jų autoriai visų pirma stengėsi graikų stabmeldžiams įrodyti, kad krikščioniškasis tikėjimas anaiptol nėra filosofinė paikybė, kad krikščionybės tiesos *filosofiškai* kaip tik galimos.

Šio įrodymo kelias yra nepaprastai būdingas: graikus stabmeldžius lengviausia buvo įtikinti, nurodant bei parodant, kad ir jų filosofija tą patį sako, ką ir krikščionybė. Krikščionys apologetai ieškote ieško graikų filosofijoje lygiagrečių su krikščionybės teiginiais. Sielos nemirtingumas, Kristus kaip Dievo Logos, jo gimimas iš Mergelės, jo kančia bei mirtis, net jo įžengimas į dangų yra apologetų randami senovinės minties lobyne. Mūsų laikais apologetika stengiasi kelti *skirtybes* tarp krikščionybės ir senovinės išminties. Tuo

tarpu antrojo šimtmečio apologetika ieško *panašybių* ir jų randa kiekviename žingsnyje. Tuo būdu krikščionybės priešininkai verčiami nutilti: jei visa tai nebuvo paikybė graikų filosofams ir poetams, tai kodėl tas pat turėtų būti paikybė krikščionybės skelbime? Keletas sakinių iš Justino apologijos gali gražiai pavaizduoti šį kelią:

„Juk jeigu mes mokome tai, kas sutinka ir su jūsų taip labai vertinamais poetais ir filosofais, mokome net kilniau ir garbingiau, pateikdami įrodymų, tai kodėl esame visų taip neteisingai nekenčiami? Tik paklausykite: sakydami, visa yra Dievo sukurta ir sutvarkyta, mes kartojame Platono sakinius; kalbėdami apie pasaulio gaisrą, imame sakinį iš stoikų; skelbdami, kad nusidėjėlių sielos po mirties lieka sąmoningos ir yra baudžiamos, o teisingųjų sielos pasilieka laisvos nuo bausmės ir veda laimingą gyvenimą, sakome tą patį, ką ir jūsų poetai bei filosofai; mokydami, kad nevalia garbinti žmogaus rankų veikalų, sutinkame su komedijų rašytoju Menandru ir su kitais, kurie yra reiškę tą pačią mintį" (*Apol.*, *I*, *33*).

Ši apologetikos linkmė vertė krikščionis gilintis į graikų filosofiją bei poeziją, aiškintis jos mintis krikščionybės šviesoje ir ieškoti panašybių bei tapatybių, išreikštų dar toli prieš Kristaus atėjimą. Tai buvo visiškai kitoks filosofijos vertinimas negu Tertuliano ir kitų lotynų Bažnyčios Tėvų. Juk jeigu filosofija pilna atitikmenų, tai ji negali būti tikėjimo priešininkė arba tiesos klastotoja. Santykis tarp filosofinio mąstymo ir krikščioniškojo tikėjimo darosi žymiai draugiškesnis, negu tada, kai filosofija neturi nieko bendro su Evangelija. Tolimesnis graikų krikščionių nusistatymas filosofijos atžvilgiu kaip tik ir buvo pagrįstas šia apologetikos kryptimi.

Trečioji priežastis buvo reikalas pagilinti tikėjimo sampratą bei jo skelbiamas tiesas. Pirmosios dvi priežastys yra daugiau istorinės: jos kilo iš anų laikų sąlygų ir todėl pradingo. Tačiau ši trečioji priežastis jau yra *esminė*: ji paliečia vidinį santykį tarp to, ką protu pasiekiame, ir to, ką tikėjimu priimame. Juk jeigu filosofas tampa krikščioniu, tai ši subjektyvinė mąstymo bei tikėjimo vienybė savaime ieškosi ir ob-

jektyvinės vienybės vienokiu ir kitokiu pavidalu. Mūsų klausimui būdinga tai, kad graikų filosofija ne tik stabmeldžių, bet ir krikščionių buvo sąmoningai laikoma *sudedamąja išsilavinimo bei kultūros dalimi* ir kad krikščionys šimtmečiais lankė Atėnuose veikiančią stabmeldiškosios filosofijos akademiją (uždaryta tik 529 m.). Tiesa, šios akademijos mokiniai Justinas ir Klemensas Aleksandrietis yra buvę savo jaunystėje dar stabmeldžiai. Tačiau kiti šią akademiją lankiusieji, kaip Origenas, Bazilijus Didysis, Grigalius Nisietis, Grigalius Nazianzietis ir daugybė kitų, jau buvo kilę iš krikščioniškųjų šeimų, o vis dėlto jie mokėsi *ir* stabmeldžių akademijose Atėnuose arba Aleksandrijoje. Tiesa, krikščionys įsisteigdino savų mokyklų gana anksti: apie 180 m. atsirado krikščionių mokykla Aleksandrijoje, trečiojo šimtmečio viduryje – Antiochijoje, truputį vėliau Gazoje. Šie trys miestai buvo anuometinio krikščionių lavinimosi ir mokslo centrai. Tačiau krikščionys ir toliau laikė Atėnų stabmeldiškąją akademiją savo *mokytoja*, kurios išminties pasisemtų troško visi, jautęsi pašaukti Kristaus Evangelijos skelbėjais.

Visiems šiems krikščionims buvo savaime aišku, kad senovės filosofija susiderina su krikščioniškuoju tikėjimu. Dar daugiau: jie jautėsi turį teisės vadintis *filosofais* kaip ir jų stabmeldiškieji kolegos. Jie nešioja net filosofų apsiaustus, kurie jau ir iš viršaus skelbė, kad šie krikščionys yra lankę filosofų mokyklas Aleksandrijoje arba Atėnuose ir kad todėl yra tikri „išminties mylėtojai" (*filósofoi*). Jie vadino krikščionybę tiesiog *filosofija*, nes ji ėmėsi tų pačių klausimų, kaip ir stabmeldiškoji filosofija, ir reikalavo iš žmogaus tam tikros būsenos bei elgsenos, kaip ir savo metu Sokratas. Žinoma, krikščionybė davė kitokį *atsakymą* į tuos pačius klausimus; jos žmogui teikiama elgsena bei būsena buvo kitokia negu sokratiškoji ar stoikiškoji. Visa tai tačiau nekliudė graikams krikčionims Evangelijos mokslą laikyti *filosofija*. Kokio nors griežto skirtumo – net ir metodiškai – tarp filosofijos ir tikėjimo jie nerado ir neieškojo. Graikų krikščionys nagrinėjo apreikštąsias tiesas prigimtuoju protu taip lygiai, kaip ir visus kitus objektus. Egzegezė buvo tuo metu visuotinis *filosofinis*

mokslas. Origenas, tasai didžiausias ano laiko ir gal net visų amžių egzegetas, nagrinėjo Šventraštį lygiai taip, kaip Platono ar Aristotelio raštus arba Homero poemas. Kai Celsas, eklektinis platonikas, paskelbė raštą prieš krikščionis (apie 179 m.), prikišdamas jiems, esą jų tikėjimas yra mitologinio pobūdžio ir todėl nepasiekiąs filosofijos aukščio, Origenas atsakė jam savo raštu „Prieš Celsą" (apie 230 m.) ir visą gyvenimą paskui be galo atkakliai stengėsi atskleisti *filosofinį* Biblijos turinį. Iš to kilo vadinamasis alegorinis Šventraščio aiškinimas, turįs numitologinti tikėjimo tiesas bei įvykius. Tuo būdu Origenas, o su juo ir visa Aleksandrijos krikščionių mokykla, stengėsi pakelti *krikščioniškąjį* tikėjimą į filosofijos aukštį. *Tikėjimo pagilinimas iš vidaus, jį filosofiškai permąstant, yra reikšmingiausias graikiškosios patristikos laimėjimas*

6. *Filosofija kaip teologijos tarnaitė*

Filosofijos ir krikščionybės santykis, kaip matome, yra buvęs priešgyniškas iš pat pradžios: to paties tikėjimo vardu filosofija buvo ir atmetama, ir priimama. Lotyniškoji patristika įkūnijo daugiau neigiamą, graikiškoji – daugiau teigiamą nusistatymą. Tačiau nei vienas, nei kitas nusistatymas nepašalino vidinės įtampos tarp filosofijos ir tikėjimo. Lotyniškieji krikščionys, nors ir nepalankūs filosofijai, negalėjo be jos apsieiti norėdami pateikti savo mokslą pagilintu būdu, kaip tai rodo šv. Augustino pavyzdys: Augustinas labai gausiai naudojasi platoniškąja filosofija ir tuo būdu yra artimas graikų Bažnyčios Tėvams. Iš kitos pusės, graikiškieji krikščionys greitai pastebėjo, kad jų aistra ieškoti panašybių tarp senovinės filosofijos ir krikščionybės turi ribą, kurios nevalia peržengti nenorint sunaikinti transcendentinio krikščionybės pobūdžio. *Krikščionybė kaip istorinis vyksmas reikalauja filosofijos; krikščionybė kaip transcendentinė būtis peržengia filosofiją.* Iš to kyla savotiška dialektika bei įtampa, kuri nei Vakarų, nei Rytų krikščioniškojoje tradicijoje pusiausvyros nėra radusi ligi pat šios dienos. Būtų įdomus uždavinys pasekti, kaip ši dia-

lektika augo laiko eigoje. Tačiau tai mus vestų į per ilgus istorinius užmojus. Todėl stabtelsime čia tik prie šios dialektikos *galinių taškų*, kurie vienuoliktajame šimtmetyje buvo formuluoti tiek Vakaruose, tiek Rytuose.

Vienuoliktajame šimtmetyje Vakaruose iš naujo atgijo Tertuliano pažiūra, esą filosofija yra Evangelijai nereikalinga. Šios pažiūros reiškėjas buvo *Petras Damianas* (1007–1072), keliaujantis mokytojas, vienuolis eremitas ir vėliau kardinolas. Tai jis sukūrė aną garsią aptartį, kad filosofija esanti teologijos tarnaitė (*philosophia est ancilla theologiae*). Pasak Damiano, tai esanti didžiausia bei paskutinė nuolaida, kokią tik galima filosofijai teikti. Juk sielos *išganymui* filosofija esanti nesvarbi. Daugių daugiausia ji galinti būti naudinga *teologijai*, kad ši galėtų savas sąvokas ryškiau bei griežčiau reikšti. Filosofijos uždavinys tad ir esąs patarnauti teologijai kaip mokslui ir todėl *tik netiesiogiai* būti prasmingai ir Evangelijos atžvilgiu. Šiandien P. Damiano pažiūra atrodo gerokai keista, ir daugelis mėgina mus įtikinti, esą ši pažiūra anaiptol neišreiškianti viduramžių nusistatymo filosofijos reikalu, nes ji buvusi sukurta „scholastikos pakraštyje."[24] O vis dėlto šio straipsnio autoriui atrodo, kad teisus yra jaunas katalikų filosofas H. Rombachas, kuris Damiano aptartyje regi tikrą filosofijos padėtį krikščionybėje. „Filosofijos kaip teologijos tarnaitės samprata, – sako Rombachas, – tiksliai išreiškia jos padėtį", kadangi „filosofijos kilmė gali būti aptarta tik teologiškai, bet ne filosofiškai, būtent kaip gimtojoje nuodėmėje glūdinti žmogaus silpnybė"; tai reiškia: „filosofija yra galima ir būtina tik *in statu praesenti*, kolei gyvename žemėje ir tiesą pažįstame tarsi atspindį bei užuominą (*per speculum et in aenigmate*)."[25] Mūsų padėtis yra puolusios prigimties padėtis (*status naturae lapsae*), ir *kaip tik iš šios puolusios padėties kyla filosofija*. Prieš puolimą žmogus buvo aprūpintas aukštesnėmis galiomis bei ypatybėmis (*dona praeternaturalia*), prie kurių priklausė ir *pažinimo galia* (*donum*

[24] Plg. *J. Hirschberger*, Geschichte der Philosophie, Freiburg i. Brsg., 1949, t. I, p. 352.

[25] *H. Rombach*, op. cit., p. 36, 37.

scientia), „taip kad žmogus neturėjo jokių problemų, ir jo žinojimas nebuvo reikalingas jokio patobulinimo (*excellentissima sapientia*, kaip ją vadino Augustinas)."[26] Pažinimo ir tuo būdu filosofijos būtinybė atsirado tik po puolimo, kai žmogus nutraukė santykius su Dievu ir tuo būdu pateko į proto tamsą, netekęs „pažinimo dovanos". Nuosekliai tad filosofija „nepriklauso žmogui kaip jo esmės būtinybė"; ji anaiptol „neturi teisės būti tokia reikli, kaip galvojo graikai; ji yra silpnybės ženklas ir būties nuotolio išraiška" (*p.* 35). „Esama svarbesnių dalykų negu filosofija" (*p.* 33).

Jeigu tad filosofija pamiršta šią savo kilmę iš nuodėmės ir elgiasi taip, tarsi ji būtų esminė žmogaus būtinybė, tai krikščionybė ją tuojau įspėja, nurodydama į pačioje jos esmėje glūdintį *teologinį* pobūdį, be kurio nei filosofijos kilmė, nei jos prasmė bei tematika nebūtų suprantamos. Šiuo tad atžvilgiu filosofija ir yra „tarnybinėje padėtyje" (*Rombach, p.* 37): *jos vyksmo kryptį nurodo teologija kaip tikėjimo mokslas*. Žinoma, ne kiekvienas filosofijos žingsnis yra teologijos įsakomas. Eidama nurodyta linkme, filosofija gali jaustis esanti ir labai laisva. Tačiau ji visą laiką pasilieka priklausoma nuo teologijos, nes ši apsprendžia jos esmę kaip puolusio žmogaus pažinimą. 'Puolusio žmogaus' sąvoka yra tačiau esmingai teologinė sąvoka, ir ši sąvoka yra pagrindinė gairė, jeigu norime suvokti tikrą filosofijos vietą bei reikšmę krikščionybėje. P. Damiano aptartis todėl tik iš paviršiaus atrodo keistoka, nes išreikšta socialiniais terminais (tarnaitė – ponia). Esmėje tačiau ji slepia santykį tarp žinojimo ir tikėjimo, o nuosekliai ir tarp puolimo ir išganymo; santykį, kaip jis buvo viduriniais amžiais suprastas ir kaip jis ir šiandien tebėra suprantamas.

Šių minčių šviesoje aiškėja mums ir lotyniškosios patristikos nusistatymas filosofijos atžvilgiu. Paneigdamas filosofiją, Tertulianas elgėsi ne kaip koks siauraprotis, o – visai priešingai – *kaip aiškiaregis*, kuris iš sykio įžvelgė, kad *filosofija yra nesuderinama su krikščionybe*: ji esanti juk, kaip graikai skelbė, *esminė* žmogiškosios prigimties apraiška, iš prigimties kylan-

[26] *H. Rombach*, op. cit., p. 36.

ti, šią prigimtį apipavidalinanti ir net sudievinanti (plg. Platono pažiūrą). Betgi *šitaip* filosofiją suprasti reiškia paneigti žmogaus puolimą. Tiesa, Tertulianas nesugebėjo šios prieštaros tiksliai pateikti ir filosofijos kilmės iš puolimo nuosekliai išvesti. Tačiau jis jautė, kad graikų užmojis laikyti filosofiją žmogaus prigimties būtinybe ir jo gyvenimo lytimi yra ne kas kita, kaip pagrindinės krikščioniškosios tiesos neigimas, būtent tiesos, kad *žmogus yra puolusi būtybė*. Filosofija yra šio puolimo vaisius. Bet kadangi puolimas nepriklauso prie žmogaus esmės, todėl ir filosofija šios esmės neišreiškia ir jos neišskleidžia. *Filosofija pasiteisina tik tol, kol žmogus gyvena kaip puolusi būtybė*. Savu apreiškimu atskleidusi žmogaus padėtį pasaulyje, krikščionybė tuo pačiu atskleidė ir filosofijos esmę, jos prasmę bei tikslą. *Puolimo nebuvimas padaro filosofiją negalimą, puolimo pergalėjimas padaro filosofiją neprasmingą*. Edith Stein, garsioji karmelitė ir kankinė, susidariusi vardą kaip Husserlio mokinė ir fenomenologė, „liovėsi filosofuoti, kai atrado kelią į Kristų ir į Jo Bažnyčią", – taip rašo ji pati apie savo santykius su filosofija po jos atsivertimo (gimimu ji buvo žydė, išsilavinimu bei pažiūromis indiferentė ir net ateistė)[27]. Gyvas Tertuliano nuojautos įsikūnijimas!

Čia tad ir glūdi esminė filosofijos priklausomybė nuo tikėjimo. Pamėginusi šia priklausomybe nusikratyti, filosofija netenka vietos krikščionybėje. Atėnų akademija kaip istorinė tokios nepriklausomos filosofijos objektyvacija ir negalėjo turėti nieko bendro su Bažnyčia, kurioje gyvena puolusis žmogus. Tertuliano klausimas *quid academiae et ecclesiae*? Ir neigiamas jo atsakymas į šį klausimą žymi visą filosofijos ir tikėjimo santykių kelią. Jeigu filosofija nori puolusio žmogaus buvime rasti sau gyvenvietę, tai turi nusilenkti tikėjimui, stoti jo tarnybon ir nuolankiai vykdyti teologijos reikalavimus.

[27] *E. Stein*, Endliches und unendliches Sein, Freiburg i. Brsg., 1950, p. VIII; apie jos gyvenimą plg. *Teresia Renata*, Edith Stein, Nürnberg, 1948. Įstojusi vienuolynan (Basųjų karmeličių), E. Stein rašė, tiesa, filosofinių veikalų ir toliau, tačiau tik todėl, kad jai buvo viršininkų įsakyta dirbti filosofijos srityje. Tačiau šie veikalai jau nebebuvo jai *vidinis reikalas ar net būtinybė* kaip anksčiau jos netikėjimo metais. Todėl jos vienuolyno metų raštai nebeprilygsta savo verte ankstesniems jos fenomenologiniams veikalams.

Maždaug po tūkstančio metų svyravimo bei ginčų buvo galų gale suprasta filosofijos esmė bei jos vieta krikščionybėje: filosofija krikščionybėje galinti būti tik teologijos tarnaitė. Filosofija yra, tiesa, įimama į krikščionybę, tačiau ne kaip dalininkė, o kaip tarnautoja. *Būti tarnyboje yra filosofijos pašaukimas ir jos būsena krikščionybės atžvilgiu.* Šitaip suvokė filosofiją viduriniai amžiai, šitaip suvokia ją visa dabartinė krikščioniškoji filosofija, šitaip su ja elgiasi ir mokomasis Bažnyčios autoritetas, aiškiai savindamasis teisę „prižiūrėti filosofines disciplinas", kaip tai griežtai skelbia popiežius Pijus XII enciklikoje „Humani generis", nr. 34).

7. *Filosofija kaip tiesos saugotoja*

Tame pačiame vienuoliktajame šimtmetyje baigėsi išsivystymas ir graikiškojo nusistatymo filosofijos atžvilgiu. Kaip minėjome, graikiškieji krikščionys laikė filosofiją krikščionybės pirmatake, todėl visur ieškojo panašybių tarp Evangelijos ir senovinių filosofų bei poetų. Kaip Izraelio sinagoga buvusi Bažnyčios pirmatakė *įstatymo* plotmėje, taip graikų akademija esanti Bažnyčios pirmatakė *pažinimo* srityje. Kristus atėjo žemėn įvykdyti bei užbaigti ne tik izraelitiškąjį įstatymą, bet ir graikiškąją išmintį. Todėl Grigalius Nisietis ir vadino filosofiją „tikėjimo drauge, pagalbininke ir gyvenimo palydove."[28] Todėl graikai krikščionys ir lankė Atėnų bei Aleksandrijos stabmeldiškosios filosofijos akademijas, kad ten susirastų šią savo tikėjimo palydovę ir kartu su ja ugdytų krikščioniškąjį gyvenimą. Bizantinės filosofijos istorijoje labai ryškiai matyti, kaip stabmeldybė susilieja su krikščionybe, į šią įaugdama, šios apsupama ir keičiama[29]. Labai iš lėto, tačiau nuosekliai ir giliai vyko Bizantijos erdvėje žmogaus perėjimas nuo antikinio pasaulio į krikščioniškąjį pasaulį. Pama-

[28] Plg. *H. Meyer,* Geschichte der abendländischen Weltanschauung, Würzburg, 1947, t. II, p. 31; *Ph. Böhner, E. Gilson,* Christliche Philosophie, Paderborn, 1954, p. 103–120.
[29] Plg. *B. Tatakis,* La philosophie byzantine, Paris, 1949.

žu susiėjo vienybėn graikiškoji filosofija ir krikščioniškasis apreiškimas, sudarydami konkrečią bizantinio krikščionio gyvenimo lytį, kurioje pasaulinė išmintis virto dieviškosios tiesos nešėja bei reiškėja. Kuo baigėsi šis vienijimosi kelias?

Vakariečio Petro Damiano amžininkas Rytuose buvo *Jonas Italas*, normanų kilmės, atvykęs Konstantinopolin iš Italijos ir ten tapęs Mykolo Pselo (1018–1096) mokiniu, o vėliau ir jo įpėdiniu; neoplatonikas savo pažiūromis, didelis senovinės filosofijos gerbėjas ir jos atnaujintojas; du kartu turėjęs atsakyti už savo pažiūras prieš bažnytinį teismą (1077 ir 1082) ir buvęs pasmerktas. Šių dienų istorikai teigia, kad Jonas Italas buvęs pasmerktas *politiniu* pagrindu, nes buvęs Dukas dinastijos šalininkas ir todėl persekiojamas Komnenų dinastijos imperatoriaus Aleksio I. Tačiau Italo nuteisimas ir jo pašalinimas iš universiteto nė kiek nemažina jo vertės „kaip žymiausio bizantinės imperijos mąstytojo."[30] Jo mokytojo Pselo pradėtas renesansas kaip atsigrįžimas į senovinę filosofiją, o tuo pačiu ir į prigimtąjį mąstymą, išsiskleidė Jono Italo raštuose visa savo galia. Jau Pselas dėstė Konstantinopolio mokykloje filosofiją *kaip nuo teologijos nepriklausomą dalyką*, interpretuodamas šia prasme ne tik graikų filosofų, bet ir Chaldėjos, Egipto ir Palestinos išminčių tekstus. Jonas Italas žengė dar toliau ir aptarė filosofiją kaip „tiesos saugotoją – *depositaria veritatis*" (B. Tatakis, p. 204–205). Tai nuvedė jį į bažnytinį teismą. Tarp vienuolikos punktų, kuriais Italas buvo kaltinamas, įdomus mums yra septintasis, kuriame sakoma, esą Jonas Italas mokąs, kad pasaulietiniai raštai yra ne tik priemonės protui lavinti, bet ir tiesos saugotojai, į kuriuos turi atsižvelgti visi kiti raštai. Kivirčas tarp filosofijos ir Bažnyčios, prasiveržęs Vakaruose pora šimtmečių vėliau, prasidėjo Rytuose vienuoliktajame šimtmetyje Italo pasmerkimu (1082 m. kovo 13).

Betgi tai buvo daugiau negu tik kivirčo pradžia. Tai buvo sykiu ir paskutinis žingsnis, kurį žengė filosofijos kaip

[30] *H. G. Beck*, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München, 1959, p. 542.

krikščionybės pirmatakės samprata, sukurta ankstyvųjų graikų Bažnyčios Tėvų bei rašytojų. Lotyniškasis filosofijos atmetimas Vakaruose baigėsi Petro Damiano aptartimi, esą filosofija yra teologijos tarnaitė. Graikiškasis filosofijos priėmimas Rytuose baigėsi Jono Italo aptartimi, esą filosofija yra tiesos saugotoja. Šios aptartys, mėginančios reikšti santykį tarp filosofijos ir krikščionybės, yra viena kitai aiškiai priešingos. Kas filosofiją laiko teologijos tarnaite, tas ją palenkia tikėjimui bei apreiškimui. Kas filosofiją skelbia tiesos saugotoja, tas tikėjimą bei apreiškimą – bent kiek jis yra reiškiamas žmogiškuoju būdu – palenkia filosofijai. Juk jeigu filosofija saugo tiesą, tai teologija tada yra ne kas kita, kaip šios filosofijoje esančios tiesos skelbėja, kaip šios filosofinės tiesos atskleidėja ir jos vykdytoja konkrečiame gyvenime. Kiekviename žingsnyje teologija turi tada kreiptis į filosofiją, kad susivoktų savo kelyje. Ji turi pasiklausti filosofijos, kokia linkme reikia sukti savo išvedžiojimus, kad jie atitiktų aną filosofijoje glūdinčią tiesą. Ne filosofija klauso teologijos, o teologija klauso filosofijos. Ne filosofija yra teologijos tarnyboje, o teologija filosofijos. Jono Italo aptartis, išversta socialinėmis sąvokomis, skamba kaip tiesioginė Petro Damiano aptarties prieštara: *teologija yra filosofijos tarnaitė*. Kaip tiesos saugotoja ji stovi viršum visų.

Tačiau tai nėra *racionalistinis* filosofijos ir krikščionybės santykio išsprendimas, kaip iš sykio atrodo. Visas bizantinis renesansas – nuo Pselo ligi Pletono – buvo didžiulėje Platono įtakoje (kaip vėliau ir Vakaruose), kurio juk negalima kaltinti racionalizmu. Tai bandymas iš vidaus suvokti, kas yra filosofija krikščionybei. Ankstyvieji graikų Bažnyčios Tėvai buvo įsitikinę, kad filosofija yra krikščionybės pirmatakė, kad ji netobulai ir neaiškiai švebeldžiuoja tai, ką krikščionybė skelbia visu įsitikinimu bei tvirtumu. Todėl jie ir tikėjosi galį pasiimti filosofiją kaip tikėjimo draugę bei palydovę. Tačiau jei šį labai mielą bei draugišką santykį išmąstome ligi galo, atsiduriame Jono Italo glėbyje. *Jeigu filosofija yra krikščionybės pirmatakė, tai krikščionybė yra filosofijos atbaigėja*; dar daugiau, *krikščionybė yra įvykdyta filosofija*. Pir-

mieji krikščionybės apologetai užtat ir vadino ją filosofija. Jeigu tačiau krikščionybė yra įvykdyta filosofija, tai teologija tada tarnauja filosofijai, kad ši būtų įvykdyta ir pasiektų savo pilnatvę. Tai, ką filosofija saugo, teologija išskleidžia ligi galo ir tuo būdu įvykdo.

Vienybė tarp filosofijos ir tikėjimo Italo aptartyje yra taip lygiai pasiekiama, kaip ir Damiano aptartyje, bet – priešinga prasme; ne teologija čia yra grindžiamasis šios vienybės pradas, o filosofija. Tikėjimas, apreiškimas, Bažnyčios skelbimas yra *dieviški* savo esmėje (to niekas – nei Pselas, nei Italas – neneigė), tačiau jie įsikūnija žmogiškosiose lytyse: *jie apsivelka filosofija ir todėl turi nusilenkti jos dėsniams.* Graikų krikščionys mąstytojai, nešiodami filosofų apsiaustus, buvo gyvi šio apsivilkimo prasmens. Savo viduje jie buvo pilni Šv. Dvasios, gautos krikšto ir sutvirtinimo sakramentais. Savo paviršiumi tačiau jie atrodė kaip pasauliniai išminčiai, nieku nesiskirią nuo stabmeldiškųjų išminčių, nes dėvį šių apsiaustus. Tuo jie sakyte sakė, kad filosofija yra egzistencinė krikščionybės lytis ir kad todėl visa krikščioniškoji teologija yra ne kas kita kaip *religijos filosofija;* religijos, Kristaus atneštos ir paskelbtos, tačiau žmogaus priimtos ir mąstymo apsiaustu apvilktos. Štai kodėl Rytų Bažnyčia – tiek bizantinė, tiek vėliau rusiškoji – esmėje *neturi* teologijos, užtat turi nuostabią krikščioniškosios religijos filosofiją, nes jos atstovai drįso nuo pat pradžios dieviškąjį apreiškimą mąstyti bei reikšti *filosofiškai.* Tai anaiptol nebuvo ir nėra sričių suplakimas ar sąvokų bei objektų neskyrimas. Tai nuosekli išvada iš ano pirmykščio nusistatymo, kad filosofija yra krikščionybės pirmatakė, vadinasi, kad ji saugo tiesą.

Užbaiga

Ar tai reiškia, kad Jono Italo aptartis yra geresnė negu Petro Damiano ir kad ji išreiškia taikų santykį tarp filosofijos ir krikščionybės? Anaiptol! Abi aptartys, kuriomis baigėsi tiek Vakarų, tiek Rytų kelias, nepašalina įtampos tarp fi-

losofijos ir tikėjimo. Abi jos šią įtampą tik perkelia į vieną kurią pusę. Jei filosofija yra teologijos tarnyboje, kaip nori Petras Damianas, o su juo ir visa Vakarų krikščionybė, tai prieš tai sukyla *filosofija*. Šios aptarties Bažnyčia niekad nėra pasmerkusi; priešingai, ji visados buvo jai palanki ir praktiškai ją palaikė, atsistodama vienos filosofijos pusėje (scholastikos) ir paskelbdama ją net privaloma tiems, kurie ruošiasi būti pašauktais apreiškimo skelbėjais bei aiškintojais. Užtat prieš Damiano aptartį pasišiaušė visa naujųjų laikų filosofija, atmetusi ne tik pačią šią aptartį, bet sykiu ir Bažnyčią, kuri šią aptartį globojo ir tebegloboja. Juk filosofija, norėdama būti tikras ir visą žmogų apimąs mąstymas, niekados nesutiks, kad bažnytinis autoritetas budėtų filosofinių sąvokų ar teorijų sargyboje. Tai šiandien aiškiai matyti visose srityse. Vargas Bažnyčiai, jeigu ji to neregėtų.

Iš kitos pusės, jeigu teologija yra filosofijos kaip tiesos saugotojos tarnyboje, kaip to nori Jonas Italas, o su juo ir visa Rytų krikščionybė, tai prieš tai sukyla *teologija*. Šią aptartį, tiesa, Konstantinopolio Bažnyčia pasmerkė, tačiau praktiškai ji buvo vykdoma visą laiką, ypač rusų Bažnyčioje. Visą laiką graikų ir rusų krikščionys savu prigimtuoju protu *filosofavo* apie giliausias tikėjimo paslaptis. Tačiau kaip tik prieš tai ir šiaušiasi dabartinė teologija, mėgindama – filosofų siaubui – visiškai išsivaduoti iš filosofijos pančių ne tik priverstinės tomistinės filosofijos prasme, bet *filosofijos apskritai*. Esama ne tik nuomonių, bet ir rimtų projektų išbraukti filosofiją iš teologinių studijų plano, kad teologija nebūtų įvilkta į kokios nors filosofijos apsiaustą, ir tuo būdu virstų uždara, o pasiliktų atvira kiekvienam žmogui, kaip ir pati Evangelija.

Atrodo tad, kad *filosofija ir krikščionybė pradeda eiti dviem visiškai nesusisiekiančiais keliais*: juodvi pradeda eiti nebe kartu viena su kita, o *šalia* viena kitos. Filosofija eina be atodairos į krikščionybę – į jos mokomąjį autoritetą ir į jos teologiją. Teologija pradeda nebepaisyti filosofijos ir skintis visiškai savo kelią, ir tai labai ryžtingai ir net visuotiniu būdu. Filosofija nusigręžia nuo Petro Damiano, teologija nusigręžia nuo Jono Italo. O vis dėlto nei vienas, nei kitas kelias ne-

patenkina žmogaus, kuris *filosofuoja ir tiki kartu*. Lengva tiems, kurie filosofuoja ir netiki, ir tiems, kurie tiki, bet nefilosofuoja. Sunku tačiau tiems, kurie tiki *ir* filosofuoja. Nes tiek tikėjimas, tiek filosofija apsprendžia visą žmogų, neleisdami jo padalyti į du aukštu, kurių viename gyventų filosofija, o kitame tikėjimas, susitikdami tik rytmečiais ant laiptų arba priebutyje. *Ir tikėjimas, ir filosofija yra vieno ir to paties žmogaus būsena*. Tačiau kaip šie du pradai aną vieną vienintelę būseną sukuria? Į tai atsakymo neturime. Neturime tad atsakymo nė į tai, kaip susiderina filosofija su krikščionybe.

Ar šitoks atsakymas yra iš viso galimas? Autoriui atrodo, kad taip. Tačiau jis galėtų išplaukti tik iš naujai pastatyto ir sprendžiamo platesnio klausimo, būtent: *koks yra santykis tarp žmogaus ir Dievo apskritai*; vadinasi, iš religijos filosofijos kaip tokios. Nes šio atsakymo galimybė remiasi galimybe atsakyti į anksčiau cituotą Jasperso priekaištą, esą Kristus yra filosofiškai negalimas. Kadangi krikščionybė yra ne kas kita kaip Kristus istorijoje, todėl, esant filosofiškai negalimam Kristui, tuo pačiu darosi filosofiškai negalima ir visa krikščionybė. Ji tada pasilieka *šalia* filosofijos. Galimas daiktas, kad ši nuojauta dabar ir skatina naujuosius teologus nusigręžti nuo filosofijos. Bet ar tuo neartėjame prie „dviejų tiesų" amžiaus? Vienintelė išeitis yra atskleisti, kad Kristus yra filosofiškai galimas. Tačiau tai bus galima tik atskleidus, kad Dievo nužengimas į istoriją yra filosofiškai galimas. O tai savo ruožtu reikalauja spręsti bendrą Dievo santykį su pasauliu ir su žmogumi. *Dievo problema filosofijos šviesoje iškyla dabar kaip pati pagrindinė*. Ir tik ją išsprendus, būtų galima atsakyti Jaspersui. O atsakius Jaspersui, būtų galima išvengti tiek senojo filosofijos palenkimo teologijai bei bažnytiniam autoritetui, tiek naujojo teologijos nusigręžimo nuo filosofijos bet kokiu pavidalu. Tai nebūtų nei Petro Damiano, nei Jono Italo aptartis. Tai būtų kažkas *nauja*. Tačiau kelias į šią naujybę yra sunkus ir ilgas. Juo nesame dar nė pradėję eiti.

EGZISTENCIALIZMAS IR KRIKŠČIONYBĖ

Manosios „Jobo dramos" recenzijoje *kun. dr. V. Rimšelis* kelia įdomų klausimą, „ar verta yra laužtis į krikščioniškąjį galvojimą su egzistencialistų idėjomis", ir čia pat atsako, kad *neverta*, kadangi „duoti krikščioniškai galvosenai naujus būdus pagal egzistencializmo sąvokas yra veik neįmanoma: arba reiktų daiktus kitais vardais vadinti, pakeisti visai sąvokas, arba seniau turėtomis sąvokomis paneigti krikščioniškojo mokslo turinį."[1] Tai yra toks pat nusistatymas, koks išryškėjo ir 1947 m. Šv. Tomo akademijos sukviestame filosofų kongrese Romoje, kur buvo irgi pasisakyta, kad krikščioniškieji ir egzistenciniai principai esą nesuvedami po vienu stogu. „Tikrasis katalikybės suegzistencinimas, – kalbėjo tėvas Toccafondi, – reikštų katalikiškosios teologijos sugriovimą."[2]

Nusistatymas yra labai įdomus, tačiau ne tuo, kad jis yra *neigiamas*, bet tuo, kad jo tėvų ir protėvių randame visą Bažnyčios istorijos metą nuo pat jos pradžios. Visais laikais yra buvę Bažnyčios *atstovų*, kurie (ne Bažnyčia kaip tokia!) bet kurioje naujybėje regi nemažų pavojų ir jau iš anksto nuo jų nusigręžta ir net pasmerkia, nepasistengę net tinkamai suprasti *tikrojo* jų turinio. Socialinių doktrinų ir institucijų istorija yra labai pamokantis šiuo atžvilgiu pavyzdys. Šiandien mes drąsiai teigiame, kad socializmas neturįs nieko naujo: jo skelbiami *socialiniai* principai glūdį krikščionybėje. Ir iš tik-

[1] „Draugas", 1951 m. rugsėjo 22 d., Nr. 223, p. 6.
[2] „Estudios", Nr. 189, p. 36 (Čilės Santjago žurnalas).

ro! Tačiau ar taip buvo socializmo pradžioje? – Šiandien taip pat nesiliaujame kartoję, kad demokratija galinti būti atremta tik į krikščionybę. Ir visai teisingai! Bet ar tą pat būtume galėję teigti devynioliktojo šimtmečio viduryje? – Šiandien mums yra savaime aiškus dalykas, kad bažnytinė valstybė buvo ir yra tik atsitiktinis istorijos padaras, neturįs esminio ryšio su Bažnyčios pasiuntinybe. O ar taip buvo galvojama ir po Garibaldi'o perversmo? – Reikia ilgo laiko ir nemažų grumtynių, kol Bažnyčia įima į save naujai kylančias vertybes. Ji juk yra tasai visuotinis medis, kuriame ieškosi prieglaudos visi žemės paukščiai ne tik tautų, bet ir kultūrinių vertybių pavidalu. Deja, istorijos eigoje ne vienas yra vaikščiojęs aplinkui šį medį ir baidęs atskrendančius paukščius, nesuprasdamas, kad jie atskrenda pilni klaidų, ydų, nuodėmių; atskrenda kaip tik todėl, kad Bažnyčia juos apvalytų, išgelbėtų, atpirktų. Bažnyčia nėra dangiškoji buveinė, kurion neįeina niekas, kas sutepta. Bažnyčia yra *išganymo institucija,* kurios pagrindinis uždavinys yra valyti ir kuopti visus raupsuotuosius, nežiūrint, kur šie raupsai būtų atsiradę: elgesyje, mąstyme ar kūryboje. Tuo tarpu užuot prie šių sergančiųjų pasilenkę ir juos dieviškąja malone gydę, krikščionys ne kartą nuo jų nusigręžta ir išdidžiai užsidaro „krikštolo rūmuose", tik pro jų prizmes žvelgdami į purviną ir kruviną pasaulį.

Taip yra ne tik praktiniame gyvenime. Taip yra ir *filosofijoje.* Kai tik Kristaus Evangelija peržengė ankštas Palestinos sienas (jas peržengti apaštalų *žmogiškumas* taip pat nenorėjo: reikėjo specialaus Šv. Dvasios įsikišimo, kad šv. Petras tai suprastų), tuojau ji susidūrė su graikų filosofija ir tuojau iškilo krikščionims klausimas: ar verta laužtis su graikų idėjomis į krikščioniškąjį mokslą? Tatianas Siras, Teofilas Antiochietis, Julijus Afrikietis atsakė labai aiškiai: *neverta.* Jie reikalavo nusigręžti „net nuo kilniausių atstovų" (Tatianas) – Platono ir Aristotelio. Graikų filosofija, jų pažiūra, esanti pilna klaidų, tuo tarpu krikščionybė slepianti savyje dieviškąją Tiesą. Kam tad esanti reikalinga graikiškoji – stabmeldiškoji išmintis, kurią pats šv. Paulius pavadino kvailyste (*1 Kor 1,*

20–21)? Juk krikščionys skelbią „ne šio pasaulio išmintį", bet „slėpiningą ir paslėptą Dievo išmintį" (*1 Kor 2, 6–7*). Krikščionys kalbą „ne žmogiškosios išminties išmokytais žodžiais, bet tais, kurių išmokė Dvasia" (*1 Kor 2, 13*). Ką tad čia gali padėti Platonas ir Aristotelis? Todėl ne vienas anais laikais ir nusigrįžo nuo graikiškosios filosofijos.

Bet ar šie geros valios ir kilnios širdies vyrai buvo teisūs? Anaiptol! Jie nesuprato, kad Bažnyčios paskyrimas yra eiti į visą pasaulį ir skelbti Evangeliją, ir krikštyti, ir atpirkti ne tik asmenis, bet ir bendruomenes, ne tik tautas, bet ir jų laimėjimus filosofijos, mokslo, meno, ūkio, valstybės ir visokiais kitokiais pavidalais. Todėl pirmas, kuris krikščioniškąsias paslaptis sujungė su graikų filosofija, buvo šv. Jonas. „Jono evangelija yra vartai, pro kuriuos įžygiavo į Bažnyčią pagrindinė helenizmo sąvoka"[3], būtent *logos*. „Logos" graikų filosofijoje yra tokia pat daugiaprasmė sąvoka, kaip ir šiandien „egzistencija". Ir vis dėlto šv. Jonas nepabijojo ja apvilkti antrąjį Švč. Trejybės asmenį ir teigti, kad pradžioje buvo Logos (*Jn 1, 1*). – O kas gi yra ana graikų 'Nežinomojo Dievo' sąvoka, jeigu ne Jasperso agnosticizmas? O tačiau šv. Paulius drąsiai atsirėmė į šią sąvoką savo kalboje Atėnų areopage ir paskelbė, kad tasai Nežinomasis Dievas yra krikščionybės Dievas, kuriame „mes gyvename, judame ir esame" (*Apd 17, 28*). – Stoikų *logoi spermatikoi* sąvoka buvo ne kas kita, kaip seklus panteizmas. O šv. Justinas kankinys vis dėlto paskelbė, kad šie „sėkliniai logai' yra ne kas kita, kaip *Kristus*, kuriuo „visa laikosi" (*Kol 1, 17*) ir per kurį „visa, kas yra žemėje ir danguje" yra sutaikinta (*1, 20*). Tuo būdu šv. Justinas, pasak Meyerio, sukūrė nuostabios reikšmės mintį ir ja pagrindo visą krikščioniškąją istorijos filosofiją ir teologiją: „Pagonybė ir krikščionybė nėra viena kitai svetimos ar priešiškos; jos yra viena kitai apspręstos, jos santykiuoja viena su kita, kaip dalis su visuma, kaip įvadas su pilnatve, kaip užuomazga su subrendimu. Tarpininkas yra Lo-

[3] *H. Meyer*, Geschichte der abendlaendischen Weltanschauung, Wuerzburg, 1947, t. II, p. 51.

gos, kuris savo Įsikūnijimu įvykdė tai, ką veikdamas tarsi sėklos žmonijoje buvo pradėjęs."[4]

Todėl jau nuo trečiojo šimtmečio prasideda *sąmoningas* graikų filosofijos įėmimas į krikščioniškąjį mąstymą. Klemensas Aleksandrietis, Bazilijus Didysis, Grigalius Nazianzietis, Grigalius Nisietis, Tertulianas, galop Augustinas padarė, kad graikų filosofija virto organišku krikščionybės pradu. Abejojančių ir įspėjančių netrūko nė tada. Tačiau jiems Klemensas Aleksandrietis atsakė: „Kaip vaikai baidyklių, taip žmonės bijo graikų filosofijos." Jis vadina „kvailu nusistatymu visur jausti pavojų ir norėti apsirėžti tik būtinais tikėjimui dalykais."[5] Jis pats nepasisako nė už vieną stabmeldišką sistemą specialiai. Jis paima iš jų tik tai, ką šios „yra gero pasakiusios apie teisingumą ir maldingumą."[6] *Šv. Dvasios nušviesta krikščioniškoji Tiesa buvo matas, kuriuo Bažnyčios Tėvai vertino graikiškąją filosofiją.* Ir kaip šiandien Bažnyčia yra neįsivaizduojama be izraelitiškųjų psalmių, be romėniškosios teisės, taip lygiai ji yra neįsivaizduojama be graikiškosios filosofijos. Tačiau pradžioje taip nebuvo. Reikėjo poros šimtų metų grumtynių, kol graikiškosios filosofijos paukštis buvo įsileistas į visuotinį Bažnyčios medį.

Tryliktajame šimtmetyje iškilo vėl tas pats klausimas, tik kiek siauresne prasme: ar verta laužtis į krikščioniškąjį mąstymą su aristoteliškosiomis idėjomis? Mat ligi to laiko Augustino sukrikščionintas Platonas buvo apvaldęs krikščionių mąstymą. Tuo tarpu tryliktajame šimtmetyje, arabų padedamas, Aristotelis pradėjo busti iš ilgos užmaršties ir brautis į Vakarų sąmonę. Tačiau Averojaus moksle Aristotelis buvo įgijęs labai nesimpatišką pavidalą. Averojizmo tvirtovė buvo Paryžiaus universitetas, o Sigeras Brabantietis buvo josios vadovas, kuris, pasiremdamas Aristoteliu, mokė, esą pasaulis esąs amžinas, laikas neturįs pradžios, dvasinė siela esanti visiems žmonėms bendra... Nenuostabu, kad *šitoks* aristo-

[4] Op. cit., p. 13, 14.
[5] Stromata, 6, 80; 93.
[6] Stromata, 1, 7.

telizmas susilaukė pasipriešinimo iš Bažnyčios pusės. Gamtamoksliniai (1210 m.) ir metafiziniai (1215 m.) Aristotelio raštai buvo uždrausti, o 1270 m. buvo pasmerkta visa averojistinė aristotelizmo srovė. Anuo metu vyravęs augustiniškasis platonizmas, kuriam vadovavo pranciškonų ordinas (Aleksandras Helsietis, šv. Bonaventūras, Jonas Pekamas), smarkiai priešinosi atbundančiam aristotelizmui, net žymiai smarkiau, negu dabartinis tomizmas egzistencializmui. Todėl W. Moockas teisingai sako, kad anuo metu reikėjo „didelio saiko, įžvalgumo ir drąsos, norint pro arabų iškraipymus pažinti tikrąjį Aristotelio mokslą ir šiojo vertę krikščioniškųjų dogmų sąrangai."[7]

Ir vis dėlto tokių drąsuolių atsirado. Tai buvo šv. Albertas Didysis ir šv. Tomas Akvinietis. Juodu įžvelgė, kad aristotelizme, šalia klaidų ir neišbaigtų dalykų, vis dėlto esama blaivios tiesos, pro kurią Bažnyčia negali praeiti, kaip ji nepraėjo nė pro Platoną, nors ir nepriėmė jo nei idėjų savarankiškumo nuo Dievo, nei sielos preegzistencijos, nei pažinimo mokslo (*anamnesis*). Todėl šie du šventieji ir ėmėsi sunkios pareigos sukrikščioninti aristotelizmą. Darbas buvo sunkus ne tik minties, bet ir bendruomenės atžvilgiu, nes reikėjo kovoti ne tik su klaida, bet ir su krikščionių nerangumu. Tridento susirinkimo metu šv. Tomo Akviniečio raštai jau gulėjo ant altoriaus šalia Senojo ir Naujojo Testamento. Šiandien tomizmas yra beveik oficiali Bažnyčios filosofija. Tačiau tryliktajame šimtmetyje šv. Albertas Didysis turėjo iš Kelno keliauti į Paryžių, kad stotų ginti savo mokinio Tomo nuo tribunolo (iš jo vėliau išsivystė inkvizicijos organai), kuris kaltino Akvinietį nuklydus nuo katalikiškojo mokslo. Gynimas, atrodo, nebuvo visiškai sėkmingas, nes po šio proceso Paryžiaus vyskupas Tempier vis dėlto viešai rinkos aikštėje sudegino šv. Tomo raštus, susilaukęs dėl to Kenterburio arkivyskupo Kilwardby'o pritarimo ir padėkos. Krikščioniškasis mąstymas anuo metu jau buvo užsnūdęs ant platonizmo laimėjimų, kaip jis šiandien yra užsnūdęs ant tomistinių

[7] Natur und Gottesgeist, Frankfurt a. M., 1947, p. 8.

formulių. Todėl šv. Tomui Akviniečiui reikėjo kovoti sunkią kovą, kol šį mąstymą jis išjudino. Ir jeigu popiežius Leonas XIII mūsų laikais galėjo kviesti devynioliktojo šimtmečio krikščionis eiti prie Tomo – *ite ad Thomam*, tai tik todėl, kad tryliktasis šimtmetis, kaip ir trečiasis, suprato amžiną Bažnyčios uždavinį nenumoti ranka į jokią tiesą, net jeigu ji būtų ir garstyčios grūdo pavidalu, nes ir pati Bažnyčia yra išaugusi iš tokio grūdelio.

Trečią kartą tasai pats klausimas kyla šiandien egzistencializmo akivaizdoje: „Ar verta yra laužtis į krikščioniškąjį mąstymą su egzistencializmo idėjomis?" Ir vėl ne vienas, kaip anuomet, atsako: *neverta*. Tomizmas šiandien yra Bažnyčioje taip giliai įleidęs šaknis ir tiek savo sąvokomis apgaubęs mūsų mąstymą, kad ne vienam atrodo, jog kalbėti *kitokiomis* sąvokomis reiškia sugriauti katalikiškąją teologiją ir net pačias dogmas. Tačiau čia yra dažnai pamirštama, kad tomizmas yra tiktai vienas tiesos atžvilgis, viena jos išraiška, o ne pati Tiesa. *Pati Tiesa yra tiktai Kristus*. Bet kad tomizmas jau būtų taip Kristų (o su Juo ir visą būtį) išreiškęs, jog nebūtų likę nieko daugiau apie Jį pasakyti, – to, rodos, nedrįsta tvirtinti nė patys uoliausi tomistai. O jeigu taip, tai kodėl Kristaus mastu neišmatuoti kitokių sąvokų ir kitokių užsimojimų, negu tomistiniai? Kodėl neatvesti į Bažnyčią egzistencializmo, kaip į ją buvo atvestas platonizmas ir aristotelizmas? Štai kodėl visa eilė krikščionių mąstytojų ir nenori praeiti pro šios naujosios filosofijos šalį, mėgindami suvokti jos pagrindus ir juos pakrikštyti amžinąja Tiesa: J. B. Lotzas S. J., E. Przywara S. J., P. Wustas Vokietijoje, G. Marcelis Prancūzijoje, X. Zubiri Ispanijoje. Jie mano, kad egzistencializmui krikščioniškasis mąstymas taip lygiai turi būti atviras, kaip platonizmui ar aristotelizmui, nes jame taip pat esama tiesos daigų, iš kurių gali išaugti gražaus derliaus. J. B. Lotzas S. J. savo straipsnyje „Ar yra galima krikščioniškoji egzistencinė filosofija?" teigia, kad „egzistencinė filosofija pačiais savo pagrindais veržiasi į krikščioniškąjį pavidalą ir tik šiame visiškai įvyksta. Todėl krikščioniškoji egzistencinė filosofija nėra nuo savo esmės

nutolusi, bet kaip tik savo esmę atbaigusi egzistencinė filosofija."[8]. Norėdamas šį savo teiginį pavaizduoti, J. B. Lotzas nurodo, kad *ligi galo išmąstytos egzistencinės sąvokos savaime veda į krikščioniškuosius atsakymus:* „Teisingai suprastos krizė ir laisvė veda žmogų į transcendenciją" (*p. 185*). „Patirti ligi galo krizę reiškia žengti į viltį" (*p. 186*). „Kas nebūtį iki galo patiria, stovi priešais Dievą" (*p. 187*). Kitaip sakant, *dabartinis nekrikščioniškasis egzistencinės filosofijos pavidalas atsirado tik todėl, kad jos sąvokos nebuvo išmąstytos ligi galo.* Todėl Lotzas ir tvirtina, kad „egzistencinė filosofija nekrikščioniškuoju savo pavidalu pati netenka po savo kojomis žemės ir tuo būdu pati save sunaikina, nes išduoda savo pagrindus" (*p. 186*). Tuo tarpu šie pagrindai rodo, kad, pasak Lotzo, „ne tik nėra būtinybės kurti nekrikščioniškąją ar net ateistinę egzistencinę filosofiją, bet, priešingai, vidinė jos esmė veda ją į krikščioniškąją egzistencinę filosofiją ir joje randa tikrą savo įvykdymą" (*p. 186*). Todėl ir pats popiežius Pijus XII, labai aiškiai pasisakęs prieš egzistencializmą, „skelbiantį ateizmą arba kovojantį su metafizinio protavimo verte", vis dėlto įspėja katalikų teologus ir filosofus nenumoti ranka (*negligere*) į šias pažiūras, kadangi 1) negalima ligos gydyti jos nepažinus, 2) net ir klaidingose pažiūrose esama tiesos (*aliquid veritatis*), 3) susidūrimas su kitokiomis pažiūromis pažadina dvasią stropiau tyrinėti filosofines ir teologines tiesas[9]. Vadinasi, egzistencializmas gali krikščioniškajam mąstymui patarnauti ir kaip akstinas, ir kaip tiesos dalelė, pro kurią negalima praeiti, bet kurią reikia įjungti į Tiesos Pilnatvę.

Jeigu mums reiktų konkrečiai pasakyti, kame glūdi egzistencializmo tiesa, tasai popiežiaus minimas *aliquid veritatis*, mums tektų nurodyti egzistencializmo *atsigrįžimą į žmogų*. Ne dabartinės egzistencializmo išvados yra tai, kas patraukia krikščioniškąjį mąstymą juo susidomėti, bet pati jo pagrindinė *linkmė*, būtent: *linkmė į žmogų*. Juk ir pirmojo tūkstantmečio krikščionybė prisiėmė Platoną ne todėl, kad jis

[8] „Stimmen der Zeit", 1951 m. birželio mėn., p. 183–187.
[9] Enciklika „Humani generis", Nr. 9 ir 32; 1950 m. rugpjūčio 12 d.

skelbė sielą gyvenančią dar prieš žmogaus gimimą, kūną laikė sielos kalėjimu, idėjas esančias šalia daiktų žiedėjo demiurgo, bet todėl, kad savu mąstymu jis *nukreipė žmogaus dvasią aukštyn* ir tuo būdu pagrindine savo linkme sutapo su krikščionybe. Tai buvo platonizmo tiesa. Taip pat ir Aristotelis buvo įimtas į krikščioniškąjį mąstymą ne todėl, kad jis Dievą skelbė nesusisiekiantį su pasauliu (deizmas) arba kad idėjos jam buvo tiktai daiktų formos, bet todėl, kad jis *nurodė į pasaulinę tikrovę,* kurioje žmogus gyvena ir veikia ir kurią pašvęsti bei išganyti krikščionybė yra skirta. Tai buvo aristotelizmo tiesa. Tas pat yra ir su egzistencializmu. Atskiros jo išvados gali būti net ir labai klaidingos, kaip ne viena tokių atskirų išvadų yra klaidinga platonizme ir aristotelizme. Galima pagrįstai atmesti Sartre'o ateizmą, Jasperso agnosticizmą, Heideggerio nihilizmą. Tačiau šalia viso to dar pasiliks *žvilgsnis į žmogų:* juo susidomėjimas, juo susirūpinimas, pastangos jį išvaduoti. J. B. Lotzas sako, egzistencinei filosofijai „rūpi žmogaus išgelbėjimas. Jis yra reikalingas išvadavimo, nes yra grasomas" (*p. 183*). Vadinasi, *egzistencializmo pagrindinė nuotaika yra išganymo nuotaika.* Ir tai kaip tik yra tasai punktas, kuriame egzistencializmas susitinka su krikščionybe. Kaip platonizmas susitiko su krikščionybe savo kryptimi aukštyn, kaip aristotelizmas susitiko su krikščionybe savo kryptimi į pasaulį, taip *egzistencializmas susitinka su ja savo kryptimi į išvadavimo ieškantį žmogų.* Nei platonizme, nei aristotelizme *žmogus krizėje* nėra mąstymo centras. Platonizmas telkiasi aplinkui anapusines idėjas, aristotelizmas – aplinkui šiapusinę būtį. Platonizmo linkmė yra *teologinė,* aristotelizmo – *kosmologinė.* Bet nė vienas iš jų nėra *antropologinis.* Nė vienas iš jų būties misterijos, kuri yra vienintelis ir tikrasis filosofijos objektas, neieško *žmoguje.* Šiuo atžvilgiu egzistencializmas ateina kaip didžiulis papildas europinio mąstymo istorijoje. Jis mėgina šalia amžinųjų idėjų (Platonas) ir šalia regimo pasaulio (Aristotelis) pastatyti būtybę, kuri šias idėjas suvokia ir šiame pasaulyje gyvena, tačiau kuri vis dėlto nėra viena būtybė šalia daugybės kitų, bet savotiška *visuma,* savotiška visa ko vienybė. Iš kitos pusės,

ši būtybė yra patekusi į kažkokią krizę: ji gyvena kaltai, ji kenčia ir kovoja, tačiau sykiu ilgisi ir ieško. Ne žmogus amžinojoje savo esmėje (platoniškas požiūris) ir ne žmogus bendrojoje savo rūšyje (aristoteliškasis požiūris), bet *žmogus asmeninėje savo egzistencijoje* yra egzistencializmo objektas. Ir šis objektas ne tik kad nėra krikščionybei svetimas ar priešingas, bet jis yra pats giliausias josios rūpestis. Kristus yra miręs ne už amžinąją žmogaus *idėją*, ne už jo rūšį, kurią Linnė pavadino *homo sapiens*, bet už konkretų *žmogaus asmenį*: už tave ir mane, kurie gyvename šiame pasaulyje, kurie mylime, kenčiame, kovojame, puolame ir vėl keliamės. Tuo būdu pagrindine savo linkme egzistencializmas kaip tik atitinka krikščioniškąjį mąstymą; dar daugiau, jis savaime šio mąstymo ieškosi ir jame esti atbaigiamas, kaip tai tvirtina minėtasis J. B. Lotzas. *Rūpestis žmogumi, pastangos jį išvaduoti yra egzistencializmo tiesa*, tasai *aliquid veritatis*, pro kurį nevalia krikščioniui praeiti, jeigu jis nori būti pilnutinės Tiesos atstovas.

Todėl šiandien eina kalba ne apie egzistencialistų *sąvokų* brovimąsi į krikščioniškąjį mąstymą (krikščioniškasis mąstymas šiandien yra per lengvai sutapdomas su tomistiniu mąstymu), bet *apie žmogiškosios egzistencijos analizę*, apie žmogaus būties mąstymą ir apmąstymą, apie jos sklaidą proto priemonėmis. Jeigu šį darbą dirba ateistai, kaip Sartre'as, agnostikai, kaip Jaspersas, nihilistai, kaip Heideggeris, kodėl jo negalėtų – ir dar geriau – dirbti krikščionys? Sartre'as sklaido žmogų ir šia sklaida Dievą paneigia. Heideggeris sklaido žmogų ir jame Dievo neranda, todėl apie Jį nekalba. Jaspersas sklaido žmogų, jaučia Dievą, bet sakosi negalįs Jo pažinti, o tik šifrais nurodyti. Argi tad ne savaime krikščionis yra skatinami paklausti: *argi iš tikro žmogaus egzistencijos analizė Dievo neatskleistų*? Kaip tai yra galima, kad paveikslas nerodytų savo Originalo? Argi žmogus jau taip labai būtų aptemęs ir apgadintas, kad jame Viešpaties net pėdsakai būtų išnykę? Egzistencializmo išvadų akivaizdoje krikščioniškasis mąstymas *būtinai* turi šiuos klausimus pastatyti, žmogų ana-

lizuoti ir atsakyti. Maža yra šiandien nurodyti, esą egzistencializmo *išvados* yra nekrikščioniškos. Tokios jos iš tikro ir yra. Bet kaipgi mes prieisime prie kitokių, jeigu nusisuksime nuo paties egzistencinės filosofijos objekto – nuo žmogaus? Todėl *šiandien žvilgis į žmogų tikrovėje reiškia pastangą žmoguje ieškoti Dievo.* O tai jau yra krikščioniškasis uždavinys *par excellence.* Nelaukime, kad šį uždavinį atliktų ateistai, agnostikai ar nihilistai! Netikėjimas niekados neleidžia eiti minčiai ligi galo.

Todėl šiandien egzistencializmas savo išvadų ligi galo ir neišvysto. Tuo tarpu tikėjimas kaip tik stumia mintį ligi pat galutinio jos išvystymo, šiuo atžvilgiu galima tikėtis, kad krikščioniškasis egzistencializmas atskleis mums nuostabių perspektyvų. Juk jeigu Vatikano susirinkimas skelbia dogmą, kad Dievą galima pažinti iš sukurtų daiktų prigimto proto šviesa, tai kurgi geriau Dievas reikšis, jeigu ne savo paveiksle, jeigu ne žmoguje, kurį Jis pagal save sukūrė? Kur tad geriau bus galima Viešpatį atskleisti, jeigu ne žmogaus buvime? Šia prasme egzistencializmas yra tiesiog savaimingas krikščioniškojo mąstymo kelias. Ir reikia tik nustebti, kad taip ilgai juo nebuvo eita!

* * *

Jau daugybė metų, kai egzistencinė filosofija nebeišsivysto. Kadaise M. Heideggerio ir K. Jasperso pasakytas žodis iš tikro buvo paskutinis. Teisingai tad Heideggeris savo „Laiške apie humanizmą" giriasi, kad po jo veikalo „Būtis ir laikas" pasirodymo niekas nežengė nė žingsnio priekin. Tačiau jeigu šis pasigyrimas rodo paties Heideggerio proto jėgą, tai sykiu jis rodo pačios srovės kažkokį ydingumą, neleidžiantį jai tekėti toliau ir išsiskleisti įvairiomis šakomis, kaip tai paprastai vyksta su kiekviena sveika ir nauja idėja. Prancūzą J. P. Sartre'ą negalima laikyti egzistencializmo pratęsėju. Jis yra tik jo subanalintojas. Kaip savo metu sofistai, išnešę filosofavimą į rinkos aikštę ir padarę jį išmokstamu ir net per-

kamu dalyku, subanalino graikų filosofiją, taip šiandien Sartre'as, padarydamas egzistencializmą minios dalyku, pavertė jį mados apraiška, linksniuojama plepių, bet dažniausiai nesąmoningų lūpų.

Jeigu ieškotume priežasties, dėl ko egzistencializmas sustingo, turėtume, atrodo, sustoti prie Dievo problemos: *egzistencializmas ne tik neįstengė Dievo problemos išspręsti, bet jis neįstengė jos nė pastatyti.* Heideggeris tame pačiame „Laiške apie humanizmą" ginasi nuo priekaišto, esą jis esąs ateistas. Jis tik nesprendžiąs Dievo problemos, nes jam atrodanti kvailybė filosofiškai ieško kelio į transcendenciją. Tačiau Heideggeris nepastebi, kad *pats didžiausias ir radikaliausias ateizmas ir yra nekalbėti apie Dievą.* Mes nežinome subjektyvių Heideggerio nuotaikų. Tačiau jo sistema yra be prošvaistės į anapus. – Nedaug kuo geresnė yra šiuo atžvilgiu ir K. Jasperso filosofija. Jaspersas *mėgina* kalbėti apie transcendenciją ir savo sistemoje jai skiria net visą knygą. Tačiau kelias į ją jam yra uždarytas *šifrais.* Paskaityti šiuos šifrus yra žmogaus pastanga. Tačiau jų paskaitymas vis tiek baigiasi nepasisekimu. „Šifras neatsiskleidžia, jeigu aš jo noriu, bet jeigu aš darau viską, kad išvengčiau jo tikrovės; jis atsiskleidžia likimo meilėje; bet fatalizmas būtų netikras, kuris iš anksto pasiduotų ir todėl išvengtų nepasisekimo" (*Philosophie, p. 867*). Tiesa, pats Jaspersas kratosi priekaišto, kurį jam šioje vietoje būtų galima padaryti, kad žmogaus santykis su transcendencija virsta tiktai nuotykių ieškojimu. Tačiau vis tiek jo sistemoje transcendencija žmogui neatsiskleidžia ir žmogus santykių su ja neužmezga. Nepasisekimas stovi žmogaus pastangų pabaigoje.

Šitasai Dievo problemos pastatymo trūkumas ir neleidžia egzistencializmui rasti kelio į krikščioniškąjį pasaulį. Krikščioniškasis žmogus negali pakelti tokios filosofijos, kurioje nėra durų į anapus. Galima šių durų ieškoti vienur ir kitur. Galima kelią į Dievą matyti einantį arba per žmogaus sielą (Augustinas), ar per pasaulį (Tomas Akvinietis). Tačiau kiekvienu atveju jis *turi* būti. Filosofija, kuri principialiai atsisako tokio kelio ieškoti arba net paneigia jo galimumą, negali būti įimta į krikščioniškosios kultūros lobyną.

Šitą egzistencializmo trūkumą mėgina pataisyti prancūzų filosofas, vienas iš originaliausių romaniškojo pasaulio mąstytojų Maurice'as Blondelis. Dar prieš Pirmąjį pasaulinį karą išleistu savo veikalu „Veiksmas" („L'Action") Blondelis suėjo į konfliktą su Katalikų Bažnyčia, ir šis veikalas buvo įtrauktas į indeksą. Po to Blondelis keturiasdešimt metų nieko nerašė. Mokytojaudamas provincijoje, jis dar sykį permąstė savo tezes ir jas pradėjo skelbti tik po šio karo. 1945 m. jis pradėjo leisti „Filosofijos ir krikščioniškosios dvasios" trilogiją. Beveik visiškai apakęs senukas šiuo kartu susilaukė Bažnyčios pripažinimo ir pagyrimo. Štai ištrauka iš popiežiaus Pijaus XII padėkos laiško, parašyto, popiežiui pavedus, Segretaria di Stato dabartinio vedėjo I. B. Montini'o: „Jūsų trilogija apie „Filosofiją ir krikščioniškąją dvasią", kurios neseniai išleidote pirmąjį tomą, slepia savyje kilnią ir patenkinamą apologetiką. Ir Jo Šventenybei buvo labai malonu priimti šią sūnišką pagarbos dovaną. Tokios problemos svarba negali būti niekieno nepastebėta, nes čia yra taip sumaniai svarstomi santykiai tarp filosofijos ir krikščionybės, tarp tikėjimo ir proto, tarp gamtos ir antgamtės... Ir jūs tai atlikote vedami Jūsų talento ir Jūsų tikėjimo. Išskyrus keletą posakių, kuriems teologinis griežtumas būtų reikalavęs didesnio tikslumo, ši argumentacija gali ir privalo inteligentijos sluoksniams būti įnašu į geresnį krikščioniškosios pasiuntinybės supratimą ir priėmimą... Jūsų protinė gerojo samariečio meilė, pasilenkdama prie sužeistos žmonijos, stengdamasi ją suprasti ir prabildama į ją jos kalba, prisidės efektyviai ją įstatyti į nenukrypstančias ir išganingas jos dieviškojo pašaukimo perspektyvas" (cit. „La vie intellectuelle", 1945, Nr. 2, p. 40). Todėl nors tomistų kongresas Romoje 1947 metais pasisakė prieš egzistencializmą apskritai ir nors vienas referatas buvo skirtas specialiai M. Blondelio egzistencializmui atmesti, tačiau minėtas Montini'o laiškas duoda vilties, kad Blondelio filosofija gali ilgainiui būti tiltas, kuris sujungs krikščioniškąjį mąstymą su egzistenciniu. Dievo problemos tinkamas pastatymas gali egzistencializmą išgelbėti iš jo sustingimo ir ati-

daryti jam naujas perspektyvas. Jeigu į Dievą eina kelias iš žmogaus sielos, jeigu į Jį galima eiti pradedant pasauliu, kodėl negalima būtų rasti kelio į anapus iš žmogiškosios egzistencijos? Nejaugi, gavęs savo esmę iš Dievo, žmogus galėtų pasilikti Jam uždaras savo buvimu? Reikia tik tinkamai išnagrinėti egzistenciją ir, atrodo, kad kelias į transcendenciją turi būti rastas. O radus šį kelią, egzistencializmas ir krikščionybė paduos sau rankas. Tuo būdu bus apvaisintas dabartinis katalikų mąstymas, jau daug metų tekąs seklia ir nekūrybiška vaga, ir sykiu egzistencializmas bus išgelbėtas iš savo akligatvio. Maurice'as Blondelis galbūt yra pirmasis žingsnis į šitokią susiderinimo šventę.

MARKSIZMAS IR KRIKŠČIONYBĖ

Vakarų krikščionijos klystkeliai

1. *Priešgyniška padėtis*

Vienas sąmojingas vokiečių laikraštininkas, aprašinėdamas pastarąjį katalikų teologų ir komunistų ideologų susitikimą Zalcburge (1965 m. IV. 29–V. 2.) pastebėjo: „Vienas intelektualas – nepavojingas, du – dar šiaip taip; trys – tai ginčas apie marksizmą ir krikščionybę."[1] Ir iš tikro šis ginčas šiandien jausti visur: tiek mokslinėje literatūroje, tiek suvažiavimuose, tiek universitetų paskaitose, tiek net bažnytinio susirinkimo bei popiežiaus pastangose rasti kelią į netikinčiųjų širdis. Kur tik susirenka būrelis intelektualų, ten tuojau įsižiebia kalbos apie marksizmą ir Bažnyčią, apie religijos padėtį komunizmo valdomuose kraštuose, apie galimybę vykdyti Kristaus misiją net ir bolševikiniame gyvenime. Sociologai teigia, esą marksizmas atskleidęs krikščionims „protestą prieš vieną specifinę neteisybės ir priespaudos formą, kuri ligi šiol nebuvo nagrinėta ir todėl liko neįsisąmoninta": pokalbis su marksizmu kaip tik prisidėtų prie šios formos galutinio supratimo[2]. Teologai tvirtina, esą marksizmas privertęs krikščionis „jų neistorinį mąstymą apie anapus perkelti į istorinį mąstymą apie ateitį šioje žemėje": pokalbis su marksizmu kaip tik paryškintų šios ateities perspektyvas[3]. Šiam pokalbiui megzti kaip tik ir buvo Vatikano

[1] G. *Nenning*, In Gesellschaft mit Paulus, in „Wort und Wahrheit", Freiburg i. Brsg., 1965, Nr. 6–7, p. 478.

[2] C. *Amery*, Modernität, Fortschritt, Aggiornamento, in „Echo der Zeit", Würzburg, 1965, Nr. 37, p. 11.

[3] Plg. *J. B. Metz*, in „Herder-Korrespondenz", Freiburg i. Brsg., 1965, Nr. 9, p. 416.

įsteigtas *Sekretoriatas netikintiesiems*, vadovaujamas Vienos kardinolo Fr. Königo, kurio uždavinys, kaip pats kardinolas Königas jį apibrėžė, yra „ne organizuoti kovą prieš ateizmą, net ir ne prieš karingąjį ateizmą, o ieškoti galimybių... kurti taikos akciją, sueinant į sąlytį ir į dvasinį pokalbį."[4]

Šios pastangos yra visiškai suprantamos, nes jos kyla iš šiandieninės apaštalavimo sąmonės, paaštrėjusios tiek pasauliškiuose, tiek dvasiškiuose. Juk amžina Bažnyčios pasiuntinybė skelbti „Evangeliją visai kūrinijai" (*Mk. 16, 15*) ir šį skelbimą derinti su istorinių tarpsnių reikalavimais įpareigoja krikščionis apaštalauti ir tarp komunistų, nes Bažnyčiai „nėra skirtumo tarp žydo ir graiko" (*Rom 10, 12*), vadinasi, tarp išrinktosios tautos ir stabmeldžių, todėl niekas negali būti išskirtas iš Evangelijos plėtimo bei skelbimo pasaulyje, vis tiek ar jis būtų Afrikos primityvusis, ar Atėnų skeptikas, ar Maskvos materialistas. Šia prasme ir komunistinis pasaulis yra lygiai toks pat apaštalavimo objektas kaip ir visas nekrikščioniškasis pasaulis. Dar daugiau: *komunistinis pasaulis šiandien yra net pirmaeilis apaštalavimo objektas*, nes jis gyvena bei veikia čia pat už Bažnyčios durų ir yra su krikščioniškuoju pasauliu susijęs tūkstančiais ryšių. Negalima tad *iš anksto* smerkti tų, kurie šiuo ar kitu būdu mėgina nešti Evangeliją į komunistinius žmones bei kraštus, nes tai priklauso prie pagrindinių Bažnyčios uždavinių.

Iš kitos tačiau pusės, nereikia pamiršti ir Kristaus įspėjimo savo mokiniams, o per juos ir visų amžių apaštalaujantiems, *susilaikyti nuo per didelio optimizmo*, norint atvesti pasaulį į Evangelijos kelią. Juk pats Kristus karčiais žodžiais kalbėjo apie tuos miestus, „kuriuose buvo padaryta daug jo stebuklų", o kurie vis dėlto „nedarė atgailos", kaip Chorazinas ir Betsaida (*Mt 11, 20*). Taip pat ir Apaštalų darbų istorijoje dažnai kartojasi skundas, kad Evangelijos skelbimas suskaldė miesto gyventojus: „vieni buvo už žydus, kiti už

[4] Plg. „Herder-Korrespondenz", 1965, Nr. 8, p. 353. – *Sekretoriatą netikintiesiems* reikia skirti nuo *Sekretoriato nekrikščionims*, kuris rūpinasi kitomis – nekrikščioniškomis – religijomis, tuo tarpu *Sekretoriatas netikintiesiems* atsideda tiems, kurie jokios religijos nepažįsta ir nepripažįsta.

apaštalus" (*Apd 14, 4*), kad kai kurie buvo „užkietėję ir atmetę tikėjimą", nors jiems ir buvo kalbama „tris mėnesius... apie Dievo Karalystę" (*Apd 19, 8–9*); kad ir Romoje vieni tikėjo tam, kas buvo skelbiama, o kiti netikėjo (*Apd 28, 24*). Šv. Paulius trumpai, bet prasmingai nusako šį Kristaus Naujienos likimą: „Ne visi pakluso Evangelijai" (*Rom 10, 16*). O ką gi reiškia Kristaus klausimas: „Bet ar atėjęs Žmogaus Sūnus beras žemėje tikėjimą?" (*Lk 18, 8*), jei ne tai, kad tikėjimas istorijos eigoje silps ir, antrą kartą Kristui ateinant, jo bus labai maža. Evangelijos atmetimas ar nuo jos atkritimas yra gili istorijos teologijos problema, kurios niekad negalima pamiršti kalbant apie Bažnyčios pasiuntinybę bei įpareigojimą apaštalauti.

Žiūrint tačiau į dabartines krikščionių pastangas sueiti į sąlytį bei pokalbį su komunizmu, susidaro įspūdis, kad minėtas Kristaus įspėjimas kažkaip išsprūsta iš akių ir kad optimizmas atvesti *visus* žmones į Kristaus avidę valdo dabarties apaštalus. Be abejo, krikščionis turi išmėginti visa, kad Geroji Naujiena pasiektų žmogaus širdį ir prabiltų į jį *jo paties kalba*, kaip tai buvo pirmųjų Sekminių dieną (plg. *Apd 2, 6–8*). Šiuo atžvilgiu Bažnyčios istorijoje esama nemaža klaidų ir net nusikaltimų. Tačiau tai dar nereiškia, kad apaštalavimo nepasisekimas gula tiktai ant vienų apaštalaujančiųjų pečių. Istorija nėra tiktai Dievo planų vykdymo, bet kartu ir žmogiškosios laisvės skleidimosi laukas. Žmogaus laisvė gi ne kartą sąmoningai priešinasi Dievo planams ir kliudo jiems reikštis. Todėl plokščia yra suprasti apaštalavimą taip, tarsi jis būtų auklėjamasis veikimas lyg kokiame vaikų darželyje. *Apaštalavimas savo esmėje yra žmogaus priešstata Evangelijai.* Tai ypač gerai suprato Vl. Solovjovas, kuris 1896 m. rašė Tavernier, esą Evangelijos skelbimo visoje žemėje nereikia suprasti „kaip viršinio akto – dalyti negrams ar papuasams Šv. Raštą, maldaknyges ir straipsnius"; yra žmonijos paruošimas pasirinkti: „priimti Evangelijos tiesą ar ją atmesti."[5] Jei žmogus apsisprendžia neigiamai ir Evangeliją atmeta, tai ir apaštalaujan-

[5] Plg. *Wl. Szylkarski*, Solowjew und Dostojewskij, Bonn, 1948, p. 63.

tysis yra atleidžiamas nuo pareigos apaštalauti toliau. „Jei kur jūsų nepriimtų, – kalbėjo Kristus savo mokiniams, siųsdamas dvylika į Palestinos miestus, – ir jūsų žodžių neklausytų, tai, išėję iš tokių namų ar tokio miesto, nusikratykite ir dulkes nuo kojų" (*Mt 10, 14*). Apaštalai iš tikro ir elgėsi pagal šį Kristaus nurodymą. Antiochijos žydams sukėlus riaušes prieš Paulių ir Barnabą, šiuodu paliko Antiochiją ir, „nusikratę prieš juos nuo kojų dulkes, atvyko į Ikonijų" (*Apd 13, 50–51*). Korinte Paulius „liudijo žydams, kad Jėzus yra Mesijas", bet, „jiems nesiliaujant prieštarauti ir piktžodžiauti, jis nusipurtė drabužius ir tarė: 'Jūsų kraujas tekrinta ant jūsų galvų! Aš nekaltas ir nuo šiol eisiu pas pagonis'" (*Apd 18, 5–6*).

Šis pirmųjų Kristaus apaštalų elgesys turėtų būti gairė ir visų laikų apaštalaujantiesiems, vadinasi, ir šių dienų pastangoms susitikti su komunizmu. Juk daugelis ženklų rodo, kad komunistinis pasaulis šiandien yra anasai Chorazinas, kuris Evangeliją atmeta nepaisydamas jos pažinimo. Skelbti Kristų Maskvoje nėra tas pat, kas jį skelbti Atėnuose priešais Areopagą. Bažnyčios Tėvai, pirmoje eilėje šv. Justinas, laikė stabmeldybę krikščionybės priebučiu ir tai todėl, kad stabmeldžiai stengęsi „gyventi pagal Logos ir vengti blogio", kad jie buvę vedami ano „sėklinio Logos", apie kurį jau kalbėjo graikų stoikai ir kuris vėliau virto raktu suprasti stabmeldybės santykius su krikščionybe[6]. Atversti stabmeldį reiškė jame glūdintį sėklinį Logos išskleisti ligi pilnos jo išvaizdos arba iš priebučio įvesti jį į pačią Viešpaties šventyklą. Galimas daiktas, kad stabmeldybėje kaip Dievo šventyklos priebutyje buvo garbinami netikri dievai, tačiau jie buvo *garbinami*, o tarp jų stovėjo, kaip Atėnų areopage, ir aukuras „su užrašu 'Nežinomam Dievui'" (*Apd 17, 23*). Todėl šv. Paulius ir kalbėjo graikams, esą jis laikąs juos „visais atžvilgiais itin dievobaimingais" (*t. p. 22*), nes visur mieste regėjęs dievų statulų ir aukurų (plg. *t. p. 16*). Aukuras anam Nežinomam Dievui kaip tik ir buvo Pauliaus išeities taškas: „Taigi aš noriu

[6] *Justin*, Die erste Apologie, Bibliothek der Kirchenväter, Kempten, 1913, Frühchristliche Apologeten, p. 59.

skelbti jums tai, ką jūs nepažindami garbinate" (t. p. 23). *Nežinomojo Dievo altorius turėjo virsti Dievo Kūrėjo ir Išganytojo altoriumi* – tai buvo Pauliaus, kartu su juo ir visos Bažnyčios uždavinys. Vadinasi, stabmeldybė ir krikščionybė turėjo ir tebeturi tą pačią plotmę, kurioje juodvi susitinka, būtent: *altorių*. Stabmeldiškos egzistencijos erdvė anaiptol nėra profaninė, nes altorius užima joje centrinę vietą kaip ir krikščionybėje. Ir kaip tik šiuo altoriumi prasideda stabmeldžių apaštalavimas krikščionių pastangomis.

Visai priešingai yra komunizme. *Komunistinės egzistencijos erdvė yra be altoriaus,* nes komunistinis žmogus negarbina jokio Dievo: nei tikro, nei netikro. Jis nėra klaidatikis arba kitatikis; jis yra *netikintysis* pilnutine šio žodžio prasme. Komunizmas ir krikščionybė neturi bendros *sakralinės* plotmės, į kurią galėtų krikščionys atsiremti, kaip tai darė šv. Paulius. Jo kalba priešais Areopagą Atėnuose būtų Maskvoje visiškai neįmanoma – ne tik todėl, kad pasikeitę vietos ir laiko sąlygos, bet todėl, kad stinga pačios esmės. Karčia šypsena palydėtume juk tokią Pauliaus kalbos parafrazę: „Maskvos vyrai, aš matau, kad jūs visais atžvilgiais esate per daug dievobaimingi, nes praeidamas ir žiūrėdamas į jūsų dievų statulas, radau taip pat aukurą su raštu: Nežinomam Dievui. Taigi aš noriu skelbti jums tai, ką jūs nepažindami garbinate... Nes jame mes gyvename, judame ir esame, kaip ir kai kurie jūsų poetų yra pasakę: mes esame jo giminės." Ne! Joks misininkas negalėtų šitaip *Maskvoje* kalbėti! Šitokie žodžiai būtų apgailėtinas komunistinės egzistencijos nesupratimas. Komunistiniame pasaulyje nėra jokios Dievo statulos ir jokio jam aukuro. Joks komunistinis poetas nėra žmogų vadinęs „Dievo giminės". Sakralinės erdvės stoka tučtuojau mums atskleidžia begalinį skirtumą tarp komunizmo ir stabmeldybės. Yra tiesiog stabmeldybės įžeidimas vadinti komunizmą „modernine stabmeldybe". Komunizmas kaip atbaigtasis ateizmas (taip sovietų ideologai patys vadina savo netikėjimą)[7] yra visiškai naujas reiškinys, su kuriuo Bažnyčia

[7] Plg. *A. S. Karliuk,* Očerki po naučnomu ateizmu, Minskas, 1961, p. 5; *I. D. Pancchava,* Osnovnye voprosy naučnogo ateizma, Maskva, 1962, p. 7.

dar nėra susidūrusi savame apaštalavime. Todėl apaštalauti tarp ateistų yra visai kas kita, negu apaštalauti tarp kitatikių ar klaidatikių. Tai žengimas į Choraziną ir Betsaidą, kurie apaštalus guja, meta į kalėjimus ir net žudo, tačiau ne gindami *savus dievus,* bet teigdami savą *bedievybę* ligi galutinių pasėkų.

Visa tai pastato krikščionis į labai keblią, tiesiog prieštaringą padėtį. Iš vienos pusės, jie jaučia pareigos eiti į komunistinį pasaulį ir jame apaštalauti. Iš kitos – jie taip pat jaučia, kad apaštalavimas komunizme reikalauja ne tik kitokio metodo bei kitokių priemonių, bet kad jis iš esmės yra kas kita, negu apaštalavimas tarp tikinčiųjų nekrikščionių. Vakarų krikščionijoje dabar manoma, kad pokalbis (dialogas) galįs būti kelias Evangelijai į komunistinį pasaulį. Juk argi ne pokalbiu pradėjo šv. Paulius savo veiklą Graikijoje? Argi ne pokalbiu laimėjo krikščionybė pirmą savo mąstytoją šv. Justino asmenyje? Kodėl tad negalėtų pokalbis būti tiltu tarp krikščionybės ir marksizmo? Pokalbis tarp Bažnyčios ir pasaulio yra pratęsiamas ir į pokalbį tarp Bažnyčios ir komunizmo. Tačiau kadangi šios rūšies pokalbis gali vykti tik asmeniškai susiduriant, todėl Vakaruose dabar ir pradedama ruošti susitikimų tarp krikščionių ir marksistų, ypatingai Italijoje, Prancūzijoje ir Vokietijoje. Pastarasis susitikimas Prancūzijoje įvyko šių metų pavasarį „Katalikų intelektualų savaitės" metu, kur Roger Garaudy, prancūzų komunistų partijos centro komiteto narys, kalbėjo apie katalikų ir komunistų bendradarbiavimą. Jo referatas buvo paskelbtas prancūzų katalikų laikraštyje „Témoignage chrétien" (kovo 25): už tai redakcija susilaukė viešo Prancūzijos episkopato papeikimo. Italų katalikų susitikimai su marksistais šio straipsnio autoriui yra nepažįstami, todėl jų jis nė nemini. Užtat jam yra pažįstami vokiečių katalikų susitikimai. Kadangi, reikia manyti, ir kitų kraštų šios rūšies susitikimai praeina tuo pačiu būdu kaip ir Vokietijoje, todėl yra prasminga arčiau į tokius susitikimus pažvelgti ir jų pobūdį bei reikšmę kiek giliau panagrinėti.

2. *Trys būdingi susitikimai*

Vokietijoje susitikimus tarp katalikų ir marksistų ruošia vadinamoji Pauliaus draugija (*Paulus-Gesellschaft*). Tai gana laisvas susibūrimas katalikų intelektualų, besidominčių mūsų dienų klausimais ryšium su krikščionybe. Šiai draugijai priklauso įvairių sričių mokslininkų: teologų, filosofų, istorikų, sociologų, gamtininkų. Dvasiniai šios draugijos vadovai yra teologai Karlas Rahneris S. J., katalikų pasaulėžiūros profesorius Miunchene, ir J. B. Metzas, fundamentalinės teologijos profesorius Miunsteryje: abu labai kūrybingi ir naujoviški savo mąstyme[8]. Ši tad *Pauliaus draugija* kaip tik yra Vokietijoje jau suruošusi tris susitikimus tarp katalikų teologų ir marksizmo ideologų: 1964 m. pavasarį Miunchene, 1964 m. rudenį Kelne ir 1965 m. pavasarį Zalcburge (1965 m. rudenį buvo toks susitikimas Hamburge). Kiekvienas iš šių trijų susitikimų buvo labai būdingas, nes kiekvienas vis labiau atskleidė vakarietiškos dvasios paklydimą.

Miuncheno susitikime pagrindiniais kalbėtojais buvo: iš katalikų pusės Karlas *Rahneris*, iš marksistų – Ernstas *Blochas*. Šis pastarasis (g. 1885) yra ilgus metus buvęs sovietinėje Vokietijos zonoje filosofijos profesoriumi Leipcige, tačiau naujahegeliškas marksizmo aiškinimas nepatiko tikratikiams marksistams, kurie pasistengė arčiau pažvelgti į Blocho filosofiją, rasdami ją visiškai nemarksistinę[9], nors pats Blochas save laikė ir tebelaiko tikru marksistu. Prieš porą metų Blochas lankėsi Vakarų Vokietijoje ir į sovietinę zoną nebegrįžo. Dabar jis dėsto filosofiją Tiubingeno universitete svečio profesoriaus teisėmis. Vakarų Vokietijoje jis yra gana popu-

[8] Vokietijoje esama ir kitos draugijos, kuri stipriai domisi marksizmo klausimais, būtent sambūris „Mokslas ir Dabartis" (*Sammlung Wissenschaft und Gegenwart*), kuriam priklauso tokie marksizmo žinovai, kaip A. G. Wetteris S. J.; J. de Vriesas S. J.; H. Falkas S. J.; R. Karischas, J. Meurersas ir kt. Šitam sambūriui priklauso ir šio straipsnio autorius. Sambūris „Mokslas ir Dabartis" nagrinėja marksizmo klausimus tiktai uždaruose suvažiavimuose, nesikviesdamas marksistų. Jis leidžia seriją veikalų Rytų Europos klausimais (Verlag Anton Pustet, München).

[9] Plg. *R. O. Gropp*, Ernst Blochs Revision des Marxismus (sutelktinis veikalas), Berlin, 1957.

liarus, daugiau dėl savo pabėgimo, mažiau dėl minčių originalumo, kurios esmėje yra Hegelio atšviežinimas[10]. – Karlas Rahneris (g. 1904) yra pats didžiausias vokiečių dabarties teologas, mąstąs iš dalies Heideggerio, iš dalies J. Maréchalio įtakoje, turįs didelės kūrybinės iniciatyvos ir pasižymįs gabumu naujai persvarstyti pagrindines krikščionybės tiesas. Šis tačiau persvarstymas kelia ne vienam didelių abejonių ir susilaukia net griežtos kritikos. Iš kitos pusės, Rahneris turi didelio pasisekimo bei pripažinimo[11]. Šie tad du mąstytojai ir susitiko Miunchene pokalbio tarp marksizmo ir krikščionybės.

E. Blocho referatas vadinosi „Utopiškai-dialektinio realizmo žmogus". Jame šis hegelinis marksistas kritikavo marksizmo dėsnį, esą ekonominis pagrindas kildinąs ideologinį anstatą; pasak Blocho, tai galį būti ir atvirkščiai, būtent kad dvasia statanti kūną. Blochas griežtai paneigė jau Marxo formuluotą dėsnį, esą dvasinė kultūra priklausanti nuo ekonominių santykių ir savimi šiuos santykius išreiškianti. Kaip Blochui įprasta, jis ir Miunchene kalbėjo apie viltį[12], kuri dar nesanti mirusi, o „kur yra viltis, ten yra ir religija."[13] Jau tik vienas šis referatas galėjo marksizmą pažįstančius klausytojus įtikinti, kad Blochas neatstovauja tikram marksizmui ir kad todėl pokalbis su juo dar anaiptol nereiškia pokalbio su komunizmu. Tačiau Blocho mintys, o ypač jo pasisakymas apie ryšį vilties su religija, buvo Miunchene priimtos kaip grynas marksistinis pinigas, ir todėl buvo padarytos išvados, esą marksizmas galįs būti religijai atviras ir jos pradus įimti į save.

[10] Ilgo savo amžiaus metu *E. Blochas* yra susilaukęs dviejų jo sukaktis pagerbiančių veikalų: sovietinėje zonoje „Festschrift, Ernst Bloch zum 70. Geburtstag" (Berlin, 1955) ir Vakarų Vokietijoje „Ernst Bloch zu ehren" (Frankfurt a. M., 1965) jo 80 metų sukakčiai.

[11] *K. Rahnerio* 60 metų sukakties proga yra išleistas didžiulis sutelktinis veikalas „Gott in Welt" (Freiburg i. Brsg., 1964; du tomai). Lietuviškai apie K. Rahnerį yra rašęs dr. *V. Cukuras,* Rahner – dabarties teologas. – „Aidai", 1965 m., Nr. 1, p. 39–41.

[12] Pagrindinis *E. Blocho* veikalas yra „Das Prinzip Hoffnung" (Berlin, 1954–1959, trys tomai).

[13] Plg. „Herder-Korrespondenz", 1965 m., Nr. 9, p. 415.

K. Rahneris kalbėjo apie „Dvasios ir medžiagos vienybę krikščioniškojoje tikėjimo sampratoje" ir stengėsi, kaip jis pats pastebėjo, atvertinti medžiagą, kuri krikščioniškojoje praktikoje ne sykį yra buvusi didžiai paniekinta, nors jos niekinimas ir neturįs pagrindo oficialiame Bažnyčios moksle. Šis moralinis reabilitavimas yra, kaip visi žinome, gana senas dalykas, ir Rahneris čia nieko naujo nepasakė. Nauja jo referate tačiau buvo *medžiagos santykis su dvasia;* santykis, kurį Rahneris išreiškė teiginiu: „Medžiaga ir dvasia yra tiktai du tos pačios sukurtosios būties atžvilgiai."[14] Tai mintis, kurią Rahneris yra kėlęs ir anksčiau, teologiškai aiškindamas žmogaus kilmę iš gyvulio, o netiesiogiai – ir iš medžiagos[15]. Norėdamas suvokti, kaip žmogus, būdamas dvasios nešėjas, galįs išsivystyti iš medžiagos, Rahneris vadina medžiagą „ribas įgavusia (*eingegrenzt*), savotiškai sušalusia dvasia" (*t. p., p. 51–52*). Tokiu atveju dvasios pasirodymas pasaulyje darosi suprantamas. „Jeigu medžiaga ir dvasia, – sako Rahneris, – yra ne du paprastai skirtingi dydžiai, bet medžiaga yra savotiškai sušalusi dvasia, kurios vienintelė prasmė yra įgalinti dvasią, tai medžiagos išsivystymas dvasios linkui nėra tokiu atveju negalima sąvoka" (*t. p., p. 78*). Nėra abejonės, kad šie Rahnerio teiginiai gali būti priimti kiekvieno dialektinio materialisto. Juk jeigu medžiaga yra savotiškai *sušalusi* dvasia, tai dvasia tokiu atveju yra savotiškai *atšilusi* medžiaga, – ir ontologinis skirtingumas tarp jų nyksta, o to dialektinis materializmas kaip tik ir nori. Dialektinio materializmo ontologija būdinga ne tuo, kad joje nėra Dievo Kūrėjo, bet tuo, kad *joje nėra ontologinio skirtumo tarp atskirų būties laipsnių*: medžiagos, gyvybės, dvasios. Tarp jų esama tiktai kosmologinio skirtumo (kvalitatyvinio, kaip sovietų mąstytojai teigia). Sakysime, vanduo yra kvalitatyviai (esmiškai) skirtingas nuo deguonies ir vandenilio, bet iš šių dujų jis kyla ir į jas grįžta. Taip ir dvasia. Ji yra kvalitatyviai skirtinga tiek nuo medžiagos, tiek

[14] Plg. „Herder-Korrespondenz", 1965 m., Nr. 9, p. 415.
[15] *P. Overhage-K. Rahner.* Das Problem der Hominisation. Ueber den biologischen Ursprung des Menschen, Freiburg i. Brsg., 1961; pirmoji dalis *K. Rahner,* Die Hominisation als theologische Frage, p. 16–90.

nuo gyvybės: tai šiandien sovietai skelbia nė kiek nesvyruodami. Tačiau tarp dvasios ir medžiagos, resp. gyvybės, nėra ontologinio skirtumo: dvasia iš medžiagos kyla ir į medžiagą mirties akimirką grįžta. Kas todėl medžiagą ir dvasią laiko tiktai dviem tos pačios būties atžvilgiais, teigia tą patį, ką ir dialektinis materializmas. Priedas „sukurtosios būties", kaip tai Rahneris savo referate ir savo knygoje sako, čia nieko neišgelbsti, nes medžiagos sukūrimo *protu* įrodyti negalime: tai žinojo jau šv. Tomas Akvinietis[16]. Tuo būdu atsiduriame ontologinio monizmo klystkelėse, iš kurių vargu ar galima išsipainioti neišdavus tiek žmogaus asmens, tiek jo laisvės. Vadinasi, *medžiagos atvertinimas vyksta dvasią nuvertinant*. Tačiau tai Miuncheno susitikime niekas nepastebėjo. Šis susitikimas buvo paskelbtas pavykusiu dviem atžvilgiais: 1) „jis atskleidė katalikiškajai teologijai galimybių medžiagą vertinti pozityviai"[17]; 2) jis atskleidė marksizmui galimybių būti atviram vilčiai ir tuo būdu religijai[18].

Šio „pasisekimo" paskatinta, Pauliaus draugija ryžosi „akademines diskusijas ta pačia linkme tęsti toliau[19] ir šiam reikalui suruošė antrą susitikimą 1964 m. rudenį Kelne, kur dalyvavo jau žymiai tikresni marksistai negu E. Blochas, būtent: komunizmo ideologai iš Jugoslavijos ir Lenkijos. Žymiausias tarp jų buvo Adamas Schaffas, filosofijos profesorius Varšuvos universitete. Lenkijos Mokslų akademijos pirmininkas ir komunistų partijos centro komiteto narys. Iš katalikų pusės svarbiausią referatą skaitė jaunas ispanų filosofas jėzuitas *Alvarezas Bolado* iš Barselonos; šalia jo svarbiausias diskusijų dalyvis buvo minėtasis Miunsterio fundamentalistas J. B. Metzas. Kelno susitikime nemaža kalbėjo ir

[16] Plg. *A. Antweiler,* Die Anfanglosigkeit der Welt nach Thomas von Aquin und Kant, Trier, 1961.

[17] Šis posakis yra grynas nesusipratimas, nes katalikų teologija niekados nevertino medžiagos negatyviai. Negatyvinis medžiagos vertinimas teologijoje yra galimas tik manichėjizme. Medžiaga krikščionybės istorijoje buvo nuvertinta tik asketinėse praktikose, kurios visados buvo ir pasiliko platonizmo ir iš dalies manichėjizmo įtakoje.

[18] Plg. „Herder-Korrespondenz", 1965 m., Nr. 9, p. 415.

[19] Plg. „Herder-Korrespondenz", t. p.

gamtininkai, tačiau jie nieko esmingesnio pasakyti negalėjo, nes pokalbis tarp marksizmo ir krikščionybės vyksta juk ne gamtamokslinėje plotmėje. Kelno susitikimas buvo valdomas Ad. Schaffo – tiek savo įžvalga į klausimus, kuriuos šių dienų krikščionis kelia komunizmui, tiek savo atsakymų pedagogiškai psichologiniu taiklumu[20]. Lygiaverčio kalbėtojo katalikai Kelne neturėjo.

Ad. Schaffas kalbėjo apie žmogaus asmenį, kuris marksizme lig šiol nebuvęs tinkamai išnagrinėtas; todėl svarbiausias dabar uždavinys ir esąs sukurti marksistinę žmogaus filosofiją, nes žmogus yra ir pasilieka didžiausias visų mūsų rūpesčių objektas. Marksistinis filosofas galįs, pasak Schaffą, iš krikščioniškojo personalizmo nemaža pasimokyti, bet pagrindinis skirtumas visados pasiliksiąs, kadangi išeities taškas marksizmui ir krikščionybei esąs visiškai kitoks. „Žmogaus filosofija, – kalbėjo Ad. Schaffas, – gali prasidėti prielaida, kad žmogaus veikimas ir likimas, vadinasi, jo egzistencija, yra kažkokių heteronominių antžmogiškų Apvaizdos planų vykdymas; bet ji gali prasidėti ir kita prielaida, kad žmogaus egzistencija yra kuriama jo paties, vadinasi, yra autonominė ir tuo būdu pagrindžia bet kurią tolimesnę žmogaus sampratą."[21] Pirmąją prielaidą renkasi krikščionybė, antrąją – marksizmas. Krikščionybei žmogus esąs Dievo paveikslas, o marksizmui – jo paties kūrybos padarinys. „Taigi skiriamoji linija kyla iš *religinės* sampratos, pagal kurią bet kurio daikto esencija (esmė) yra anksčiau negu jo egzistencija, ir iš *pasaulinės* sampratos, pagal kurią egzistencija yra išeities taškas: iš jos tiktai galime suvokti, kas yra esencija" (*t. p., p. 108*). Marksistinė filosofija, suprantama, renkasi antrąją sampratą, vadinasi, „žmogaus egzistenciją kaip išeities

[20] Tai įspūdis, kurį susidarė visi, šiame susitikime dalyvavusieji; plg. „Herder-Korrespondenz", t. p.

[21] Šias mintis *Ad. Schaff* yra išdėstęs savo jau 1961 m. lenkų kalba išleistoje knygoje „Filozofija člowieka" (Varšuva, 1961), kurioje jis nagrinėja egzistencialistinę žmogaus sampratą, ją paneigia ir jos vietoje išvysto marksistinę. Šis Schaffo veikalas yra išėjęs ir vokiškai, kiek pakeistu pavadinimu: „Marx oder Sartre? Versuch einer Philosophie des Menschen", Wien, 1964. Šis leidimas yra čia cituojamas (p. 108).

tašką bet kokiam filosofavimui" (*t. p.*) ir tuo būdu kuria visai kitokį žmogaus vaizdą negu krikščionybė. Nepaisant tad fakto, kad krikščioniškasis personalizmas galįs būti naudingas marksistiniam mąstymui, šios dvi žmogaus sampratos pasilieka nesuderinamos.

Nepaisant šitokio aiškaus atsiribojimo nuo krikščioniškosios žmogaus sampratos marksizme, Miunsterio fundamentalistas J. B. Metzas bandė diskusijų metu po Ad. Schaffo paskaitos apibrėžti „krikščioniškosios antropocentrikos galimybę" ir tuo būdu parodyti, kad ir krikščionybė galinti žmogaus filosofiją pradėti jo egzistencija, o nebūtinai jo esencija[22]. Tai tačiau Schaffo neįtikino. Tiesa, jis sutiko, kad Metzo apmatai yra įdomūs ir verti dėmesio; kad jo apmestas žmogaus vaizdas esąs iš tikro *antropocentrinis*. Tačiau Ad. Schaffas paneigė šio vaizdo *krikščioniškumą*, nes esą „kiekvienas nutolimas nuo krikščioniškojo spiritualizmo atsidurtų erezijoje" (*t. p.*). Šių diskusijų metu susidarė keista padėtis: marksistinis ideologas prikišo katalikų teologui, kad šiojo nupieštas žmogaus vaizdas dvelkia erezija – *haeresi sapit* – ir todėl negalįs būti tikrai krikščioniškas.

Al. Bolado S. J. taip pat mėgino taikyti krikščioniškąją žmogaus sampratą su marksistine samprata. „Reikia sutikti su marksizmu, – kalbėjo Bolado, – kad žmogus nėra visiškai atbaigtas ir kad todėl jis yra 'ateities padaras', apspręstas savęs paties vykdymui bei keitimui" (*t. p.*). Bolado mėgino, kaip ir Metzas, pateisinti marksistinę savęs susikūrimo idėją ir įimti ją į krikščioniškąją antropologiją, nepastebėdamas tačiau, kad čia eina kalba ne apie tai, ar žmogus savo prigimtimi yra visiškai atbaigtas, ar ne, bet tai, ar žmogus savo prigimtį kaip iš anksto Dievo duotą *turi*, ar jis ją pats istorijos eigoje *kuria*. Kitaip sakant, *ar žmogaus prigimtis yra Dievo ar paties žmogaus kūrinys*. O kad ši prigimtis yra tiktai apmatai, kad ji išvystoma ir atbaigiama, tai neturi sprendžiamosios reikšmės, nes jokia pasaulėžiūra nelaiko žmogaus nekintamu padaru. Svarbiausia yra, iš kur šie apmatai kyla: iš

[22] Plg. „Herder-Korrespondenz", 1965 m., Nr. 9, p. 416.

Dievo kūrybos ar iš žmogaus veikimo. Tai nepastebėjo nei Metzas, nei Bolado. Žmogus kaip „ateities padaras" marksizme ir krikščionybėje nestovi toje pačioje plotmėje ir todėl negali būti objektas pokalbiui tarp marksizmo ir krikščionybės. Tiek Metzo įnašas diskusijų metu, tiek Bolado referatas aiškiai parodė, kaip nepaprastai svarbu suvokti tikrą marksizmo idėjų prasmę, o tik tada leistis su juo į kalbas. Nes tie patys terminai marksizme ir krikščionybėje turi anaiptol ne tą pačią prasmę.

Trečiasis ir pats būdingiausias katalikų teologų susitikimas su komunizmo ideologais, suruoštas tos pačios Pauliaus draugijos, įvyko Zalcburge 1965 m. pavasarį. Tai buvo suvažiavimas „didelės apimties" ir ne be propagandos iš abiejų pusių, kuri pačiam suvažiavimui tik pakenkė. Pauliaus draugijos valdyba į šį susitikimą pakvietė nemaža garsių asmenų bei įstaigų: Vienos kardinolą, *Sekretoriato netikintiesiems* pirmininką, šio sekretoriato sekretorių salezietį Vincenzo Miano iš Romos; sovietų Mokslų akademiją Maskvoje, Mokslų akademijas Budapešte, Prahoje, Sofijoje ir Rytų Berlyne; daugybę atskirų marksizmo ir krikščionybės teoretikų. Vienos kardinolas Fr. Königas pakvietimą priėmė ir pažadėjo dalyvauti. Atrodo, kad šis pažadas ir paskatino katalikus per spaudos agentūrą (KNA) paskelbti, esą Vatikane neseniai įsteigtas *Sekretoriatas netikintiesiems* panaudosiąs Zalcburgo suvažiavimą „pirmam sąlyčiui su marksizmo teoretikais."[23] Dėl šio paskelbimo susidarė įspūdis, kad Zalcburgo susitikimas jau nebėra privatinio pobūdžio, kaip Miunchene ir Kelne, o beveik oficiali Katalikų Bažnyčios konferencija su komunizmo atstovais. Tai nepatiko komunistų partijoms anapus geležinės uždangos, ir komunistų ideologai iš Lenkijos, Vengrijos, Čekoslovakijos ir Rytų Vokietijos negavo leidimo Zalcburge dalyvauti. Iš komunistinio bloko valstybių atvyko tik Jugoslavijos ir Bulgarijos atstovai ir vienas Rytų Berlyno profesorius austras. Užtat tuo gausiau dalyvavo Prancūzijos ir Italijos komunistai: R. Garaudy ir G. Mury iš Paryžiaus, L. Lombardo-Radice ir

[23] Plg. „Herder-Korrespondenz", p. 417.

L. Gruppi iš Romos, C. Luporini iš Florencijos, S. de Marco iš Palermo – visi profesoriai šių miestų universitetuose. Iš katalikų pusės dalyvavo minėti Pauliaus draugijos teologai K. Rahneris ir J. B. Metzas; toliau M. Redingas iš Vakarų Berlyno, J. Y. Calvezas iš Vanves (Prancūzijoje), Alvarezas Bolado iš Barselonos, D. Dubarlé iš Paryžiaus, A. Wetteris iš Romos – visi žinomi marksizmo tyrinėtojai. Vienos kardinolas savo sutikimą dalyvauti atšaukė. Tuo būdu Zalcburgo suvažiavimas vėl įgijo privatinio pobūdžio. Tai tačiau padėties nepagerino, nes lenkų, vengrų ir čekoslovakų ideologai vis tiek nepasirodė, nepaisant dėtų pastangų išrūpinti jiems vizas.

Bendroji Zalcburgo suvažiavimo tema buvo „Žmogus ir religija" – nepaprastai reikšmingas klausimas ir, atrodo, komunizmui labai keblus. Juk kaip tik šiuo klausimu – jo kėlimu bei sprendimu – komunizmas greičiausiai ir skiriasi nuo krikščionybės. Atrodė, kad, nagrinėjant tokią painią temą, marksizmo teoretikai būsią priversti aiškiai trauktis. Tačiau atsitiko visai kitaip. Marksistai paskaitininkai apvaldė šią temą puikiai ir privertė katalikus teologus jei ir nevisiškai pasiduoti, tai bent stipriai nusileisti. C. Luporini (iš Florencijos), kaip ir savo metu Ad. Schaffas, pripažino, esą „marksizmas ligi šiol nagrinėjo religiją paviršutiniškai, o ne iš esmės"; jis neturįs „dar jokios religijos filosofijos"[24]: Luporini'o referatas buvo savotiška marksizmo savikritika religijos atžvilgiu. R. Garaudy (iš Paryžiaus) aiškino, esą Marxo posakis „religija yra liaudies opiumas" kilęs iš ano laiko sąlygų ir reiškiąs ne „išsemiančią religijos apibrėžtį", o tik „vienos religijos istorinės formos apibūdinimą" (*t. p.*). Religijos esmė gi, pasak Garaudy, glūdinti žmogiškajame paties savęs vykdyme, kuris galįs būti pasiektas tik ryšium su kitu žmogumi. „Aukščiausia išraiška, kuria žmogus pats save išsako, yra krikščioniškosios meilės formulė, išeinanti aikštėn Jėzaus gyvenime ir mirtyje arba Teresės iš Avilos ir Kryžiaus Jono raštuose" (*t. p.*). Nuostabūs žodžiai komunisto lūpose! Zagrebo universiteto profesorius Bosniakas apibrėžė religiją kaip būseną (*modus*), kaip „mirties antitezę". Religija kylanti iš amžinybės troškulio, to-

[24] Plg. „Herder-Korrespondenz", p. 417.

dėl negalinti būti empiriškai suvokta ir „jokios pažangos visuomenėje numarinta" (*t. p.*). Bosniakas pavadino religiją net *nemirštama*. „Dėl egzistencinių priežasčių pasiliks religija bet kokioje visuomeninėje santvarkoje[25], taigi ir komunistinėje. Jam pritarė ir Luporini, pastebėdamas, kad „nei mokslinių pažinčių praplėtimas, nei medžiaginių sąlygų pagerinimas savaime religijos nenumarins, nes ji yra susijusi su gilesniais egzistenciniais žmogaus troškimais bei reikalavimais."[26] Katalikai teologai buvo parblokšti, girdėdami tokių teiginių iš marksistų lūpų. Anasai šio straipsnio pradžioje cituotas sąmojaus pilnas laikraštininkas pastebėjo, esą Zalzburge marksistai laimėjo todėl, kad jie panaudojo seną tiesą, jog nuostaba yra kiekvienos filosofijos pradžia; tik čia buvo pasidalyta darbu: „Marksistai filosofavo, o krikščionys – stebėjosi."[27]

Nuostabos pagauti katalikų teologai ir mokslininkai, kaip Petras Taboro kalne, savo referatuose nebesusigaudė, ką kalbą. Visos jų mintys krypo į tai, kaip būtų galima sugyventi su komunizmu ir net gyventi komunizme. Vienas katalikas gamtininkas iš Šveicarijos pasiūlė, esą krikščionys ir marksistai gamtininkai sueitų bendron plotmėn pagal formulę *„o gal gi ir nėra Dievo"*, nes „daugiau mes negalime žinoti; jei kas nors daugiau ir tiki, tai šis tikėjimas neturėtų virsti skirtimi nuo kitų."[28] Tokių „pasiūlų" iš katalikų pusės padrąsinti, komunizmo ideologai siūlė „ideologinę koegzistenciją" ne tiktai „kaip sugyvenimą šalia vienas kito, bet ir kaip suaugimą vienas su kitu", kaip tai būdingai formulavo Lombardo-Radice iš Romos (*t. p.*). Šis suaugimas turėtų sustiprinti revoliucinį krikščionybės elementą, nes „krikščionybė, – kalbėjo Lombardo-Radice, – kaip istorinė religija yra savo esmėje ne reakcinė, o potencialiai revoliucinė."[29] Sambūvis suaugimo su komunizmu prasme kaip tik šį potencinį revoliucijos elementą krikščionybėje paverstų tikrąja revoliucija. Todėl „bendra marksizmo ir krikščionybės akcija dabar yra

[25] Plg. „Wort und Wahrheit", 1965 m., Nr. 6–7, p. 480.
[26] Plg. „Herder-Korrespondenz", p. 418.
[27] Plg. „Wort und Wahrheit", 1965 m., Nr. 6–7, p. 480.
[28] Plg. „Herder-Korrespondenz", p. 418.
[29] Plg. „Wort und Wahrheit", p. 480.

ne tik galima, bet net būtina", – teigė Lombardo-Radice (*t. p.*). Kaip ši bendra akcija turėtų konkrečiai atrodyti, aiškiai pasakė kitas Italijos komunistų atstovas L. Gruppi, irgi italų komunistų partijos centro komiteto narys: „Mes komunistai vieni, nors ir esame gana gausūs, niekados neįvesime Italijoje socializmo: tam mums reikia katalikų pagalbos" (*t. p.*). Aiškus ir vienaprasmis tikslas!

Ir katalikai Zalcburge „principiškai svarstė tokio bendradarbiavimo galimybę" (*t. p.*). Tai ypač išėjo aikštėn K. Rahnerio paskaitoje. Jis kalbėjo apie „krikščioniškąją žmogaus ateitį" ir aiškino krikščionybę kaip absoliutinės ateities religiją. Ši absoliutinė ateitis turinti būti tačiau suprasta ne kaip ateities dalis, o kaip šios *visuma*, nes „ji esanti pagrindas, kartais net neišreiškiamas pagrindas, kiekvienos ateities." Absoliutinė ateitis kaip kiekvienos ateities pagrindas apima visokius ateities planus ir visas jos viltis. Kaip tik todėl krikščionybė kaip absoliutinės ateities religija ir yra galima suderinti su bet kuria daline ateitimi. Absoliutinė ateitis galima pasiekti ir „religiškai pliuralistinėje visuomenėje." „Krikščioniškoji ateitis, – kalbėjo Rahneris, – yra galima ir po marksizmo ženklu"; žinoma, komunistinė visuomenė turėtų sudaryti sąlygų, „kad absoliutinės ateities žmonės galėtų išpažinti savo viltis" (*t. p., p. 419*). Todėl Rahneris klausė viešai Zalcburge esančius komunistų atstovus: „Ar galime mes, krikščionys, tikėtis, kad komunistinėje valstybėje galėsime išlaikyti savo konkretų santykį su Dievu?" (*t. p.*). Po daugiau kaip 40 metų komunistinės praktikos Rusijoje, po 20 metų praktikos eilėje šalių nuo Baltijos ligi Viduržemio jūros, po 15 metų komunizmo viešpatavimo Kinijoje statyti šitokį klausimą reiškia iš tikro nuostabų dvasios naivumą. Komunistų atstovai negarantavo, kad tai *iš tikro* įvyksią, tačiau jie stengėsi katalikus įtikinti, kad *tai esą galima*. Savo kalbose komunistai pabrėžė, esą „marksizmas nebūtinai turįs būti ateistinis savo praktikoje", – taip teigė V. Pravicevičius, Belgrado universiteto profesorius (*t. p.*). Lombardo-Radice įtikinėjo, esą „visiškas religijos ir politikos atskyrimas neturįs būti siekiamas"; priešingai, „ateities valstybė turinti būti statoma, įimant į ją ir krikščioniškąjį elementą" (*t. p.*). So-

vietinis Rusijos vienalytiškumas turįs būti pašalintas kaip pasenęs; marksizmas turįs atgauti demokratinę laisvę; proletariato diktatūra esanti „prasminga tik trumpą laiką"; ateityje turinčios galėti gyventi ir kitos grupės (*t. p.*). Prancūzas R. Garaudy teigė, esą komunizmas nesąs istorijos galas, „bet tiktai vienas žmonijos istorijos tarpsnis", todėl krikščionys turėtų turėti kantrybės ir pakęsti komunistus (*t. p.*).

Po tokių nelauktų prisipažinimų bei išpažinimų iš marksistų pusės, K. Rahneris formulavo keletą sakinių, kurie turį išreikšti krikščionių santykius su komunistais: „Savaime suprantama, kad socialiai blogame Vakarų pasaulyje esama šiandien tiktai netikro pliuralizmo (*einen Scheinpluralismus*). Tačiau mūsų marksistiniai draugai čia apibūdina jų siekiamą pliuralizmą taip lygiai, kaip ir tas, kurio siekia Vakarų pasaulis. Todėl mes norime praeitį ne vieni kitiems prikaišioti, o ją pergalėti ir eiti toliau" (*t. p., p. 419*). Šie trys sakiniai slepia savyje tris mintis: 1) dabar Vakaruose esąs visuomeninis pliuralizmas yra netikras; 2) komunistų vaizduojamas pliuralizmas yra toks pat, kaip ir Vakarų siekiamas; 3) krikščionys ir komunistai turį pamiršti praeitį ir kartu siekti to paties pliuralizmo visuomenėje. Skaitai žmogus šiuos sakinius ir galvoji: kokia dvasia yra apsėdusi mūsų dienų teologus, kad jie šitokias mintis ugdo ir jas viešai tarptautiniame suvažiavime reiškia, nebijodami būti pavadinti minkštapročiais! „Herderio" apžvalgininkas pavadino K. Rahnerio paskaitą „suvažiavimo viršūne" (*t. p., p. 418*). Vienu atžvilgiu tai teisinga: toliau žengti vargu ar galima neišduodant jau pačios krikščionybės. Tačiau ir kitu atžvilgiu ši paskaita buvo viršūnė, būtent: *naivumo ir nesusigaudymo viršūnė*. Todėl suprantama, kodėl ir marksistai ją pripažino „suvažiavimo viršūne" (*t. p.*).

3. Krikščionių ir marksistų pokalbio bruožai

Kadangi Zalcburgo suvažiavimas nebuvo paskutinis (kaip minėta, kitas tokios rūšies suvažiavimas ruošiamas 1965 m. rudenį Hamburge), todėl reikia kiek giliau pažvelgti į tokių

susitikimų esmę ir suvokti pagrindinius jų bruožus bei kryptį. Kas išeina aikštėn tokių pokalbių metu? Ko siekiama tokiais susitikimais bei pareiškimais iš abiejų pusių?

a. Pirmas dalykas, kuris visuose šiuose aukščiau aprašytuose susitikimuose krinta į akį, yra *aiški marksizmo ideologų dvasinė persvara. Jie* – ne katalikai – valdė kalbėtojų estradą: Kelne *Ad. Schaffas*, Zalcburge *R. Garaudy ir Lombardo-Radice*, o ne Al. Bolado ar K. Rahneris. Tai pripažino ir šiuos suvažiavimus aprašiusieji korespondentai[30]. Tačiau šią marksistų pergalę reikia suprasti ne *asmenine* prasme. Katalikų atstovai visuose šiuose suvažiavimuose buvo visiškai aukštumoje. Tai patys geriausi dabarties teologijos reiškėjai. Todėl negalima sakyti, esą buvę pasiųsti silpni žmonės iš katalikų pusės. Ne! Buvo pasiųsti patys geriausi. Marksistų aiški pergalė kilo iš pačios problematikos. Šiandien santykis tarp krikščionybės ir marksizmo yra taip statomas, kad krikščionių atstovai visados atsiduria arba klausėjų, arba gynėjų rolėje. Jie arba marksistus klausia, kaip šie krikščionybę supranta ir su ja elgiasi, arba nuo marksistų ginasi, kai šie krikščionybę puola bei kritikuoja. *Niekad tačiau krikščionių atstovai nepasirodo kaip kūrėjai bei pionieriai.* Šis vaidmuo yra tekęs marksistams. Padėtis dabar yra tokia: marksizmas šiandien yra toksai reiškinys, kuris vis labiau plinta, kuria istoriją, skverbiasi į visas sritis, vis labiau stiprėja tiek idėjomis, tiek ginklais; šio tad reiškinio akivaizdoje ir kyla klausimas, ar krikščionybė turinti dar pagrindo būti, ar ji galinti dar ką nors pasauliui duoti, ar ji galinti įtikinamai prabilti į moderninį žmogų ir pertvarkyti jo gyvenimą. Žinoma, katalikų teologai mėgina į šiuos klausimus atsakyti *pozityviai*, tačiau jų padėtis pasidaro labai sunki. Juk marksistai stoja prieš klausytojų akis kaip naujos minties bei naujos tvarkos nešėjai. Jų savisąmonė yra labai išdidi ir viltinga. Jie skelbia tai, ką krikščionybė skelbė prieš du tūkstančius metų, būtent *gerąją naujieną,* kuri turinti pakeisti pasaulį bei žmogų. Užuot tačiau atskleidę šios marksistinės naujienos *apgaulę,* katalikų

[30] Plg. „Wort und Wahrheit", p. 479.

teologai stengiasi klausytojus įtikinti, esą ir krikščionybė turinti tai, ką ir marksizmas; esą krikščioniškąsias tiesas galima išaiškinti ir taip, kad jos būtų priimtinos ir marksistams; esą marksistų skelbiami tikslai yra tie patys, kaip ir krikščionybės siekiami.

Tai didžiulė klaida! Pasirinkę šį metodą, katalikų teologai yra priversti nuolatos pabrėžti bendrą krikščionybės ir marksizmo plotmę, vadinasi, tokį dalyką, kurio *esmėje nėra ir negali būti*, kol marksizmas pasilieka marksizmas, o krikščionybė – krikščionybė. Todėl jie neįtikina nei blaiviai galvojančių katalikų, nei tuo labiau marksistų, kurie labai gerai žino, kad jų idėjos nėra bendros su krikščioniškosiomis idėjomis, nors kartais iš viršaus taip ir atrodytų. Čia prasideda savotiškas žaidimas, kas ką apgaus. Kadangi marksistai *sąmoningai* žaidžia, o katalikai *nuoširdžiai* tiki į savo žodžius, tai nenuostabu, kad marksistai šį žaidimą laimi. Juk schema visad lieka ta pati: visų pirma kalba marksistai ir pavaizduoja savo mintis; paskui kalba katalikai ir stengiasi parodyti, esą tas pat galima rasti ir krikščionybėje; tada prasideda diskusijos – tačiau ne marksistų, o *katalikų* idėjų atžvilgiu, būtent: ar iš tikro krikščionybė turinti tai, ką skelbia marksizmas, ir ar marksizmas galįs krikščioniškąsias idėjas įimti į savo mokslą bei gyvenimą. *Marksizmas kaip toks* šių diskusijų metu esti retai kada liečiamas. Susidaro įspūdis, kad marksizmas esąs teisėjas, sprendžiąs, ar krikščionybė dar turinti teisės pasaulyje būti, ar jau atgyvenusi savo amžių. Katalikai teologai siūlosi į talką, perša savo idėjas ir net prašo. Jie esą pasiruošę net ir komunistinėje santvarkoje vykdyti savo absoliutinę ateitį, jeigu tik komunistai jiems leistų praktikuoti savo viltis. Bet kad krikščionybė yra pasaulį keičianti religija, kad ji kuria visa nauja – „širdis, žodžius ir darbus" (*corda, voces et opera*, – kaip sako vienas senas Velykų himnas); kad ji neša su savimi begalinį susižavėjimą bei jėgą, apie kurią taip nuostabiai rašo Apaštalų darbų istorija, – viso to teologų kalbose bei paskaitose negirdėti. *Pirmykštis krikščionybės pranašumas, lydėjęs Kristaus skelbėjus šimtus metų, yra dingęs.* Pavargęs prisitaikymo ir net nusileidimo jaus-

mas lydi dabartinius teologų žodžius bei žingsnius. *Prisitaikymas yra virtęs metodu.* Tačiau niekas nepastebi, kad prisitaikymas reiškia šlubčiojimą paskui *kitą*, kuris mus yra pralenkęs ir palikęs užpakalyje. Šisai „kitas" anų susitikimų metu kaip tik ir yra marksizmas. Jis veda, o krikščionybė tiktai mėgina jį pasivyti, prašydama jį teologų lūpomis teiktis atvykti pokalbio; vadinasi, teiktis stabtelėti ir leistis pasivejamam. Ar tad nuostabu, kad tokioje nuotaikoje komunizmo ideologai jaučiasi esą teisėjai bei vedėjai, o krikščionys – tik teisiamieji ir vedamieji? Katalikų mėnraštis „Wort und Wahrheit" šia prasme teisingai pastebėjo: „Nors tėveliai ir profesoriai Calvezas, Girardi, Metzas, Rahneris, Redingas, Wetteris ir drąsiai jodinėjo šlubuojančių gamtininkų užfrontėje, jie nieko negalėjo pakeisti, kad mūšio užbaiga būtų kitokia: marksistai buvo geresni ir laimėjo užtarnautai."[31]

b. Antras šių susitikimų bruožas, ne mažiau būdingas kaip ir pirmas, yra *nuostabus katalikų dalyvių naivumas ir nesusipažinimas su marksizmu.* Pokalbis su pasaulėžiūriniu priešininku gali juk būti sėkmingas tik tada, kai pokalbio dalyviai vienas kitą gerai pažįsta. Deja, ši savaime suprantama prielaida labai dažnai šiandien nepaisoma. Pauliaus draugija, ruošianti katalikų ir komunistų susitikimus, teikia didelės reikšmės *asmeniniam kontaktui.* Be abejo, šios reikšmės neigti negalima. Asmeninis sąlytis gali daug ką paaiškinti bei paryškinti. Iš kitos tačiau pusės, šių susitikimų uždavinys yra ne megzti asmenines pažintis, o *vykdyti dialogą tarp dviejų pasaulėžiūrų.* Todėl net ir geriausios asmeninės pažintys objektyvinio pažinimo atstoti negali. Tuo tarpu tokio objektyvinio pažinimo bei orientavimosi tarp katalikų kaip tik ir pasigendame. Kaip pavyzdys, kiek katalikai teologai nesusigaudo marksistinėse teorijose, gali mums patarnauti Zalcburgo suvažiavimo marksistų mintys apie religiją.

Komunizmo ideologai aistringai įtikinėjo katalikus, esą religija esanti nemirtinga, todėl ji pasiliksianti bet kokioje visuomenės sąrangoje; esą ateities valstybė turėsianti įimti į sa-

[31] Plg. „Wort und Wahrheit", 1965, Nr. 6–7, p. 479.

ve ir krikščioniškąjį elementą; esą komunizmas nebūtinai turįs būti ateistinis savo praktikoje ir t. t. Katalikai stebėte stebėjosi šiais komunistų teiginiais, nes jie atrodė prieštaraują viskam, kas ligi šiol iš marksizmo pusės buvo skelbiama bei vykdoma. Todėl katalikų teologai džiaugėsi, esą komunizmas kintąs ir regėjo šiame kitime „ligi tol nematytų perspektyvų."[32] Tačiau jie pamiršo paklausti, kaip marksizmo ideologai supranta savo teiginius, kokios prasmės jie teikia anam religijos nemirtingumui, krikščioniškojo prado įėmimui į ateities valstybę ir t. t. Jeigu katalikų teologai būtų buvę iš anksto įsigilinę į marksizmo religijos filosofiją, jie nebūtų reiškę jokio džiaugsmo, nes visose šiose marksistų mintyse jie nebūtų regėję jokio pasikeitimo.

Kad religija yra nei mokslo, nei gerovės priemonėmis neišnaikinama, tai skelbia sovietų ideologai jau geras dešimtmetis, maždaug nuo 1956 metų, kai Chruščiovas išpeikė ankstesnę antireliginę propagandą, vestą nemokšų, ir įsakė šią propagandą padaryti psichologiškai įtikinamą ir intelektualiai patenkinamą. *Religija esanti labai gaji.* Tai dabar bendras visų marksistinių ideologų įsitikinimas. Zalzburge komunistai šiuo atžvilgiu nepasakė nieko naujo. Tačiau ką reiškia šis religijos gajumas? Tai nėra *jos tiesos* amžinumas, bet *pedagoginė sunkenybė* sykį iškreiptą žmogiškąją prigimtį vėl atvesti į tikrą kelią. Religija, pasak marksizmo, esanti iškreiptas žmogaus santykis tiek su savimi pačiu, tiek su pasauliu. Ji išnyksianti tik tada, kai šis santykis atsitiesiąs. Tačiau tai galės įvykti ne tiek religijos kaip tokios spaudimu bei ujimu, kiek *naujo žmogaus formavimu.* Todėl dabar marksistai ir kreipia didelio dėmesio į šio naujo žmogaus sukūrimą. Marksizmas betgi nėra toks naivus, kad tikėtų, jog visi žmonės be išimties pavirs anais naujais žmonėmis ir todėl religijos bus nereikalingi. Visados liks daugiau ar mažiau žmonių, kurie gyvens šalia komunistinės ideologijos, nors ir būdami komunistinėje bendruomenėje. Šie žmonės nesijungs į vadinamąsias komunas, nes bus per dideli individualistai; jie nesi-

[32] Plg. „Wort und Wahrheit", p. 480.

laikys komunistinės etikos, nes per daug klausys asmeninės sąžinės; jie visados trokš asmeninės nuosavybės ir negerbs kolektyvinio turto, jį grobstydami, kai niekas nemato. Šių tad žmonių kategorija turės ir religiją vienokia ar kitokia forma. Tai bus pasaulėžiūra anų komunistinės bendruomenės originalų, kurių yra ir kiekvienoje bendruomenėje. Šia prasme religija yra nemirštama ir neišnaikinama. Kaip šiandien šalia astronomijos yra gyva ir astrologija, taip šalia komunizmo bus gyva ir religija. Tačiau ji bus gyva ne kaip gyvenimą statanti jėga, o kaip juokinga liekana iš praeities, apie kurią kultūringose rateliuose nekalbama. Bet ar dėl to reikia katalikams džiūgauti ir regėti „nematytų perspektyvų" ateičiai? Faktas, kad religija komunistinėje bendruomenėje pasiliks, dar nesako visiškai nieko apie šio fakto *vertę* bei *įtaką*. Štai ko katalikų teologai nepastebėjo, kai jiems marksistai kalbėjo apie religijos pasilikimą kiekvienoje, taigi ir marksistinėje, visuomenės santvarkoje. O jie nepastebėjo todėl, kad tikroji marksistinė religijos samprata jiems buvo ir pasiliko neaiški. Kaip tad galimas pokalbis su ta pasaulėžiūra, kurios pagrindų nepažįstame?

Labai patrauklus, tiesiog gundantis buvo šūkis Lombardo-Radice, esą ateities valstybė turinti būti kuriama, *įimant į save ir krikščioniškąjį elementą*. Atrodė, kad čia pasigirdo kažkas visiškai nauja iš komunisto lūpų. Tačiau ir vėl: jeigu katalikų teologai būtų sekę pastarųjų metų komunistinės taktikos išsivystymą, jie ir čia nebūtų išgirdę nieko absoliučiai naujo. Šią taktiką labai gražiai suformulavo lenkų komunistas Jerzy Wiatras laikraštyje „Życie Warszawy" 1963 metais. „Pagal pagrindinius komunizmo principus, socialistinė kultūra yra visų vertingų dabartinio pasaulio elementų sintezė... Tik tada, kai išsemsime visa, kas yra vertinga kultūros ir civilizacijos atžvilgiu, galės socializmas kurti savą kultūrą, vertą naujos epochos."[33] Tai reiškia: *komunizmas turįs į save įimti visa, kas yra vertinga istorijoje*. Krikščionybė, kiek ji išreiškia savimi kul-

[33] Cit. „Ost-Probleme", Bonn, 1964 m., Nr. 3, p. 76. – Šis J. Wiatro straipsnis yra ištisa komunistinių santykių su vakarietiška kultūra programa.

tūrą, yra komunizmo taip pat laikoma vertybe. Tai aiškiai paskelbė R. Garaudy irgi 1963 m., kalbėdamas apie krikščionybės atskleistas žmogaus asmens perspektyvas, kurias dabar komunizmas turįs pasisavinti ir „įjungti į gyvą marksizmo-leninizmo filosofiją" (*pensée*). Asmens sąvoka esanti krikščionybės sukurta. Senovės mąstymui ši sąvoka buvusi visiškai svetima. „Helenistinis mąstymas negalėjo suvokti, kaip begalybė ir visuotinybė galėtų realizuotis asmenyje." Tiktai krikščionybė nugalėjo šią priešginybę ir tuo būdu suvokė žmogų kaip asmenį giliausia prasme. Tačiau asmens sąvoka krikščionybėje esanti, pasak Garaudy, *sumistinta,* nes išaugusi iš svarstymų apie dieviškąją ir žmogiškąją prigimtį, apie Įsikūnijimą, apie Švč. Trejybę. Todėl marksizmas dabar ir norįs krikščioniškąją asmens sampratą „išvilkti iš jos mistinės apmovos" ir pasisavinti tiktai prigimtąją tiesą. „Mes tai darome, – skelbia Garaudy, – be jokių principinių nuolaidų, be jokio ideologinio kompromiso, vedami išdidaus ir karingo įsitikinimo, kad visa, kas tiesa ir tikra, priklauso mums (t. y. komunistams. – *Mc.*) – čia žemėje, danguje ir žmogaus širdyje su visa jo ateitimi, kurią turime sukurti. Marksizmas būtų skurdesnis, jei mums liktų svetimi Platonas ir šv. Augustinas, Pascalis ir Kafka."[34] Taip žodis žodin rašo vienas iš stipriausių vakariečių komunistų galvų – ne koks revizionistas, bet Maskvos Filosofijos instituto daktaras, kurio straipsniai ir šiandien laikas nuo laiko pasirodo „Voprosy filosofii" laikraštyje ir kurio knygos išverstos ir į rusų kalbą.

Dabartinėje komunistų taktikoje kartojasi tas pat santykis, kuris savo metu susidarė tarp krikščionybės ir antikinės kultūros. Kaip krikščionybė įėmė į save senovinę kultūrą, taip dabar komunizmas bando įimti krikščioniškąją kultūrą. Jis laiko save, kaip šiandien komunistų ideologai išdidžiai skelbia, visos europinės praeities paveldėtoju, neišskiriant nė to, ką krikščionybė šioje praeityje yra sukūrusi. Tačiau tai anaiptol nereiškia, kad komunizmas įima į save

[34] *R. Garaudy,* Communistes et catholiques. Après l'encyklique 'Pacem in terris', in „Cahiers du Communisme", Paris, 1963, Nr. 7–8.

krikščionybę *kaip religiją*, t. y. kaip žmogaus santykį su Dievu. Čia vėl vyksta tas pat, kas yra buvę ir su pačia krikščionybe. Krikščionybė įėmė į save graikiškąją filosofiją ir literatūrą, romėniškąją teisę, daugybę senovinės etikos elementų, bet anaiptol ne senovinę stabmeldybę *kaip religiją*: šį „mistinį apvalkalą" krikščionybė nusmaukė nuo senovės krikščioniškųjų vertybių taip lygiai, kaip tai šiandien daro komunizmas su krikščioniškuoju apvalkalu. Todėl kai Lombardo-Radice skelbia, esą komunistinė ateities valstybė įims ir krikščioniškąjį elementą, tai šį posakį reikia suprasti taip lygiai, kaip Klemenso Aleksandriečio paskelbtą graikų filosofijos įėmimą į krikščionybę: *komunistinė valstybė yra pasiryžusi įimti objektyvines iš krikščionybės kilusias kultūrines vertybes, bet ne krikščionybę kaip religiją žmogaus santykio su Dievu prasme*. Nuosekliai tad Lombardo-Radice žodžiai nieko naujo nereiškia ir nieko gero krikščionybei nežada. Štai ko katalikų teologai Zalcburge nesuprato.

c. Trečias ir pats pavojingiausias šių susitikimų bruožas yra *tikslo neaiškumas*. Ko norima pasiekti pokalbiu tarp krikščionių ir komunistų? Kad komunistai žino, ko jie nori vykdami į tokius susitikimus, yra visiškai aišku. Tai yra išreiškęs minėtasis J. Wiatras, kalbėdamas savo straipsnyje apie „kultūrinius sąlyčius su užsienine buržuazija": šiais sąlyčiais, pasak jo, „yra kuriama nuotaika, kuri kapitalistinių kraštų visuomenę paruošia panaudoti istorinę progą ir įvesti pas save socializmą taikiu būdu."[35] Kitaip tariant, *dialogą tarp komunizmo ir krikščionybės komunistai supranta kaip priemonę vadinamajai taikiai revoliucijai – komunistų partijos atėjimui į valdžią legaliu rinkimų keliu*. Mat jau pats Marxas yra nurodęs dvi revoliucijos rūšis: *kruviną* perversmo keliu ir *taikią* rinkimų keliu. Abi revoliucijos siekia to paties tikslo – sunaikinti buržuazijos persvarą gyvenime ir įvesti socializmą. Skiriasi tik jų kelias į valdžią. Tačiau ir rinkimų keliu atėjusi į valdžią proletarinė klasė turinti jaustis, pasak Marxo, laimėjusi revoliuciją ir todėl neturinti išleisti pasiektos galios iš savo rankų. *Kruvina ar tai-*

[35] „Ost-Probleme", 1964 m., Nr. 3, p. 113.

ki revoliucija yra revoliucija tikra to žodžio prasme. Marxas net priduria, kad taiki revoliucija gali labai greitai virsti kruvina revoliucija, jeigu pozicija nenusileidžia ir reikalauja komunistų partiją valdyti pagal konstituciją. Tada ši opozicija turinti būti tramdoma jau prievarta[36]. Kadangi Vakarų Europoje šiandien kruvina komunistinė revoliucija yra praktiškai neįmanoma, todėl vienintelis kelias įvesti socializmui yra taiki revoliucija. Bet šiai taikiai revoliucijai laimėti reikia atitinkamos visuomeninės nuotaikos. Šią nuotaiką ruošti tad ir turi, komunistų pažiūra, susitikimai (arba dialogas) tarp krikščionių ir komunistų. Tai aiškus tikslas ir aiškūs žodžiai.

Tačiau ko nori pasiekti tokiais pokalbiais bei susitikimais krikščionys, ypač katalikai? Dažnai girdėti sakant, katalikų teologai nori komunistams patiekti tikrai autentišką Bažnyčios mokslą. Tačiau šis tikslas yra labai abejotinas. Visų pirma katalikų teologų paskaitos tokiuose susitikimuose vargu ar reiškia autentišką *Bažnyčios* mokslą (pvz., K. Rahnerio tapatinimas dvasios su medžiaga, J. B. Metzo egzistencinė antropocentrika), nes dėl jo autentiškumo abejoja, kaip anksčiau minėta, net ir patys komunistai. Antra, visos šios paskaitos liečia ne Bažnyčios mokslą kaip tokį, o paprastai komunistinių idėjų ieškojimą ir „radimą" Bažnyčios moksle; radimą, labai abejotiną ir pilną nesusipratimų. Trečia, į tokius susitikimus atvyksta komunistų ideologai, kurie Bažnyčios mokslą gana gerai pažįsta, kaip tai matyti iš Schaffo arba Garaudy raštų: juk jie visi savo jaunystėje yra buvę krikščionys. Vargu tad ar jie tokiuose pokalbiuose ką nors naujo išgirsta, išskyrus, žinoma, naujovišką ir dažnai įtartiną jiems žinomų tiesų interpretavimą teologų lūpomis. Tačiau komunistų ideologai šiai naujoviškai interpretacijai neteikia ypatingos reikšmės, nes ji, būdama individualinė ir dažnai keistoka, visados yra grasoma pavojaus, kad ją vieną dieną viešasis Bažnyčios autoritetas paneigs, kaip tai yra ne kartą jau atsitikę.

Taip pat girdėti sakant, esą katalikų teologai norį tokių susitikimų metu patirti autentišką *marksizmo* mokslą. Tai girti-

[36] *K. Marx, F. Engels,* Briefe (1870-1886), Maskva, 1933, p. 516.

nas tikslas, nes šio mokslo pažinimas teologuose iš tikro yra labai menkas: tai liudija jų paskaitos tokiuose susitikimuose. Tačiau pasirinktas kelias yra nevykęs. Marksizmo ideologai dėsto susitikimų su krikščionimis metu, tiesa, tikrą marksizmą, tačiau jie dėsto jį taip, kad naivūs ir nesusivokią krikščionys yra greičiau klaidinami, negu pamokomi. Marksistai naudoja tas pačias sąvokas, kaip ir krikščionys (laisvė, egzistencija, ateitis, viltis, kultūra ir t. t.), kurios tačiau marksizme reiškia visai ką kita. Tačiau komunistų ideologai šios priešybės ne tik nepabrėžia, bet ją tiesiog *paslepia*, sudarydami įspūdžio, esą marksizmas iš tikro pratęsia bei papildo tai, ką krikščionybė yra pradėjusi. *Dėstydami marksistines idėjas, komunizmo ideologai nori ne katalikus teoretiškai supažindinti su šiomis idėjomis, bet juos laimėti praktiniam bendradarbiavimui.* Todėl jie dėsto šias idėjas taip, kad jos katalikams pasirodytų ne tik priimtinos, bet net ir skanios. Jie patiekia marksizmą tarsi pyragaitį, apteptą šokoladu. Kas šio pyragaičio esmės iš anksto nepažįsta, tam lengvai atrodo, kad jis visas esąs iš šokolado... Ar tai tinkamas būdas marksizmui pažinti? Tai greičiau kelias, kuriuo einant leidžiama save tik apgauti ir klaidinti.

Šie tad motyvai, keliami iš katalikų pusės, neįtikina, kad tokie susitikimai galėtų turėti kokio nors aiškesnio tikslo. Tai greičiau klaidingas griebimasis madingos „prisitaikymo" (*aggiornamento*) sąvokos. Kas šią sąvoką išplečia ligi pokalbių bei susitikimų su marksistais, tas laiko marksizmą *normaliu* žmonijos išsivystymo dalyku, kaip naujoji literatūra, naujasis menas, nauja visuomeninė santvarka, naujas pasaulio suartėjimas, naujos susižinojimo priemonės, prie kurių Bažnyčia iš tikro turi prisitaikyti. Tačiau kam marksizmas yra didžiulis žmonijos *paklydimas ir net melas*, tas negali „aggiornamento" sąvokos čia naudoti, nes toks naudojimas marksizmo atveju virsta jos piktnaudžiavimu. Juk nėra jokio pagrindo manyti, kad marksizmas, taip smarkiai paneigtas popiežiaus Pijaus XI enciklikoje „Divini Redemptoris" (1937 m. kovo 18 d.), šiandien būtų bent kiek esmingiau pasikeitęs. Kaip anuomet, taip ir šiandien komunizmas tebėra „baisus pasaulio pavojus, tykąs sužlugdyti socialinę tvarką ir sugriauti krikščioniš-

kosios kultūros pagrindus", kaip tai rašo popiežius Pijus XI enciklikos pradžioje. Kokiu tad būdu nustoja galios anuomet paskelbtas popiežiaus įspėjimas: „Komunizmas yra blogas giliausiame savo branduolyje, todėl nevalia su juo bendradarbiauti jokioje srityje, jei norima išgelbėti krikščioniškąją kultūrą" („Divini Redemptoris")? Kodėl katalikų teologai imasi iniciatyvos susitikinėti su komunizmo ideologais, skaityti paskaitas, siūlyti savo bendradarbiavimą (bent principialiai) ir tuo būdu ruošti Vakarų visuomenėje nuotaiką „taikios revoliucijos" keliui? Juk Miuncheno, Kelno, Zalcburgo susitikimai nebuvo uždarų būrelių reikalas, bet *vieši suvažiavimai.* Zalcburge dalyvavo apie 300 žmonių, daugybė korespondentų ir televizijos atstovų, kaip tai visa suderinti su Bažnyčios elgsena komunizmo principų atžvilgiu? O juk šie suvažiavimai nagrinėjo kaip tik principus, o ne kokią pagalbą konkrečiam komunistui iš artimo meilės.

d. Ketvirtas ir pats skaudžiausias tokių susitikimų bruožas yra *visiškas abuojumas komunistų persekiojamos Bažnyčios atžvilgiu.* Tai išėjo aikštėn ypač Zalcburge, kur tema, kaip sakyta, buvo „Žmogus ir religija". Ši tema yra svarstoma katalikų ir komunistų kaip tik tuo metu, kada antireliginė propaganda visame komunistiniame bloke yra ypač sustiprinta ir supsichologinta; kada Bažnyčia ten yra padaryta komunistinės valstybės objektu, kurį tvarko ne hierarchija, o komunistinės įstaigos; kada religija neturi nė menkiausios galimybės išeiti iš šventyklos ribų ir formuoti žmogų. Šitokios situacijos akivaizdoje kalbėtis su komunistais apie žmogų ir religiją ir nė žodžiu neužsiminti tyliai kančiai pasmerktos Bažnyčios anapus *geležinės* uždangos yra *daugiau* negu neapdairumas. Juk visiems yra žinoma, kad Sovietų Sąjungoje daugelyje sričių (mene, moksle, ūkyje) gyvenimas yra pasidaręs laisvesnis ir geresnis, bet *tik ne religijos srityje.* Religinis gyvenimas yra dabar labiau prislėgtas ir suskurdęs, negu, sakysime, prieš dešimtį metų. Kaip galima visa tai pokalbyje su marksistų ideologais nutylėti? Susidaro labai keistas įspūdis, kada Bažnyčios teologai Vakaruose kalbasi su komunistais, vadina šiuos „mūsų draugai marksistai" (K. Rah-

ner), o šie draugai Rytuose *tą pačią Bažnyčią* uja, persekioja, teisia kunigus ir tremia vyskupus. Galima įsivaizduoti įspūdį ir tų visų krikščionių, kurie už geležinės uždangos patiria apie tokius susitikimus ir ypač katalikų teologų pareikštas mintis. Karčia ironija buvo palydėti minėti susitikimai, kai spaudą paskelbė, esą Vengrijoje, nepaisant susitarimo su Vatikanu, kaip tik šį pavasarį buvo suimti ir nuteisti keli kunigai – už tai, kad palaikė santykius su Vakarais. Argi tad ne keista: komunistai teisia kunigus Rytuose už tai, kam jie ieško santykių su nekomunistais, o kunigai Vakaruose išsijuosę ruošia susitikimus su komunistais. Tai dalykas vertas tikrai gilesnio susimąstymo.

4. *Išvados*

Visa tai apžvelgę, esame tiesiog verste verčiami dabar Vakaruose vykstantį dialogą tarp krikščionybės ir komunizmo pavadinti *Vakarų krikščionijos klystkeliu*, vedančiu krikščionis į katastrofą. Šis dialogas visiškai nieko nekeičia nei komunizmo teorijoje, nei jo praktikoje. Jis tik silpnina pasipriešinimo nuotaiką komunizmo atžvilgiu ir užtrina nuo marksizmo skirtumus *krikščionybės* atžvilgiu. Kokių tad išvadų reiktų mums pasidaryti šio dialogo atžvilgiu? Šias išvadas mėginčiau išreikšti trimis teiginiais:

a. Dialogas tarp marksizmo ir krikščionybės yra galimas, tačiau tik pakankamai giliai įžvelgus į tikrąją abiejų pasaulėžiūrų prasmę ir tikslus.

b. Tokios gilios įžvalgos į komunizmo pagrindus bei kėslus Vakarų krikščionims dar labai stinga, todėl jie yra dar nepasiruošę minėtam dialogui.

c. Šis dialogas turi būti grumtynės už tiesą, o ne susiartinimas praktinėje plotmėje, iš kurios krikščionys visados bus pašalinami, kai komunistai savo tikslų pasieks.

Paskutinė išvada, plaukianti iš viso šio klystkelio, yra pasakyta jau popiežiaus Pijaus XI minėtoje enciklikoje: „Jei apsigavusieji prisidės prie komunizmo pergalės jų šalyje, jie pirmieji bus aukos jų pačių klaidos" („Divini Redemptoris").

RELIGIJOS REIKŠMĖ KULTŪRAI

Teologijos-filosofijos fakulteto Filosofijos skyriaus studento diplominis darbas. 1932 m.

Paaiškinamosios pastabos

Nagrinėti religijos reikšmę kultūrai galima dvejopu būdu: 1) galima žiūrėti, kaip istorinėje eigoje religija darė įtakos kultūros plėtojimuisi ir 2) galima išeiti iš pačių pagrindinių kultūros bei religijos principų ir svarstyti pasiliekant grynai teorijos srityje, kiek nelygstamieji religijos idealai turi reikšmės lygstamiesiems kultūros idealams. Pirmasis nagrinėjimo būdas labiau tinka kultūros istorijai; tuo tarpu antrasis yra daugiau kultūros filosofijos dalykas. Bet pati problema stovi ant ribos, kur susiduria kultūros ir religijos filosofija, nes čia reikia žiūrėti pagrindinių principų tiek vienos, tiek kitos šitos gyvenimo srities. Be to, tinkamas šitos problemos išsprendimas, ypač ten, kur reikia kalbėti, kad religija ne tik gali atbaigti kultūros siekiamąjį idealą, bet iš tikro ir pasižada atbaigti, nėra galimas be kai kurių Apreiškimo faktų. Visa tai paaiškina šito darbelio pobūdį. Visų pirma pasirinktoji tema yra nagrinėjama filosofiniu, o ne istoriniu būdu. Istorinėmis žiniomis čia pasinaudota tik kaip pavyzdžiais. Apreiškimo faktai čia imami kaip patvirtinimai tų išvadų, kurios yra prieinamos paprasto protavimo keliu. Be to, čia jie tarnauja įrodymu, kad religija pasižada kultūrą atbaigti ir faktinai ją atbaigia.

Motyvai, dėl kurių šitoji tema buvo pasirinkta, yra įvairūs. Pirmutinis iš jų yra noras bent kiek pastūmėti priekin šitos, taip visais atžvilgiais reikšmingos problemos išsprendimą. Kultūra ir religija šiandien yra tos dvi sritys, apie kurias sukasi visų mintys ir kurias vieni nori sujungti, kiti visiškai atskirti, o treti sunaikinti arba vieną, arba kitą. Todėl

šitą įvairių nuomonių ir įvairių pažiūrų aptemdytą klausimą ir norėta šituo darbeliu bent truputį nušviesti.

Kaunas, 1932 m. gegužės 25 d.

ĮVADAS

Kultūros reikšmė religijai

Prieš pradedant kalbėti apie *religijos* reikšmę kultūrai įspėjamosios ir atbaigiamosios reikšmės, pravartu įvade bent suglaustai panagrinėti ir *kultūros* reikšmę religijai. Šitos dvi gyvenimo sritys taip ankštai yra tarp savęs susirišusios, jog abipusis jųjų veikimas viena kitą išeina aikštėn kiekvieną kartą, kada tik bet kuriuo atžvilgiu yra sprendžiama kultūros–religijos problema. Todėl ir kalbant apie tai, ką religija padaro su kultūros siekiamais idealais, negalima tylomis praeiti ir pro kultūros tiekiamą paramą religijai. Tinkamas supratimas ir įvertinimas kultūros reikšmės religijai ir religijos kultūrai yra didelė apsauga nuo vienašališko vienos arba kitos gyvenimo srities akcentavimo. Kai vakarietiškas humanizmas visą viltį deda tik kultūroje, jis užmiršta kultūros netobulumą ir religijos reikšmę šitiems netobulumams pašalinti. Kai rytietiškas misticizmas teigia tik religiją, jis užmiršta, kad religija rymo ant kultūros ir tik per kultūrą gali vaisingai išplėtoti savo veikimą. Todėl kova prieš religiją kultūros vardu nuardo kultūros apvainikavimą, o kova prieš kultūrą religijos vardu išgriauna materialinę religijai atramą ir paverčia, kaip vėliau matysime, tuščiu formalizmu. Tik abipusės reikšmės pripažinimas laiduoja gyvenimui tinkamą žengimą priekin prie visiško atbaigimo. Štai dėl ko įvade ir užsibrėžta parodyti kultūros reikšmė religijai.

1. Kultūros ir religijos esmė bei sritys

Žmogus yra nuostabi būtybė ne tik savo sudėtimi ar buvimu, bet taip pat ir savo atsiradimu. Žmogiškasis individas atsiranda sutartinu Dievo ir gamtos veikimu. Gamta paren-

gia medžiagą, tuo tarpu Dievas pats betarpiškai sutveria lytį – dvasinę sielą. Iš substancialaus šitų dviejų pradų susijungimo ir kyla žmogiškasis individas. Tuo būdu žmogus nėra nei vienos gamtos padaras, kaip gyvuliai, nei vieno Dievo sutvėrimas, kaip iš Apreiškimo žinomos grynosios dvasios. Labai charakteringas dar ir tas faktas, kad taip įvyksta ne tik dabar su paskirais individais, bet taip lygiai atsitiko ir su pačiais pirmaisiais žmonėmis. Pasak Apreiškimo, net nė pirmasis žmogus nebuvo sutvertas iš nieko *visas*. Ir jo kūnui buvo panaudota gamtos veikimu prirengta medžiaga, tik Dievas įkvėpė jai „gyvybės kvapą" (*spiraculum vitae*). Todėl gal būtų teisinga manyti, kad visas gamtos procesas prieš žmogų kaip tik ir ėjo ta linkme, kad prirengtų pasaulyje tinkamą fizinę atramą ir tinkamas sąlygas žmogaus atsiradimui bei gyvenimui. Vis dėlto dvasiniu savo pradu žmogus nėra šio pasaulio kūdikis. Nors gamtos veikimas žmogaus atsiradime yra ir labai reikšmingas, bet ji teturi antraeilių priežasčių reikšmės. Vyriausioji priežastis žmogaus, kaip protingos ir laisvos būtybės, yra Dievas. Šitas sutartinis Dievo ir gamtos veikimas įspaudžia ryškią žymę visam žmogaus gyvenimui. Būdamas savo prigimties gelmėmis susirišęs taip su Dievu, taip su pasauliu, jis ir sąmoningame savo veikime apreiškia tam tikrą savo nusistatymą tiek Dievo, tiek pasaulio atžvilgiu.

Nagrinėdami, kokiu būdu šitas dvejopas nusistatymas išeina aikštėn, nesunkiai galėsime pastebėti, kad žmogaus nusistatymas Dievo atžvilgiu apsireiškia *religija*, o to pačio žmogaus nusistatymas pasaulio atžvilgiu apsireiškia *kultūra*.

Kame glūdi vienokio ar kitokio nusistatymo, o tuo pačiu religijos ir kultūros, esmė, panagrinėsime toliau. Šiuo tarpu mums yra svarbu tik konstatuoti, kad šitas dvejopas žmogaus linkimas, šitas ontologiškas ryšys su Dievu ir su gamta padeda metafizinį pagrindą tiek religijai, tiek kultūrai. Dėl jo tik vienas žmogus yra ir privalo būti kartu ir religingas, ir kultūringas. Fizinės savo prigimties jis yra surištas su pasauliu ir tuo būdu yra gavęs atramą per kūną veikti ir nuošalinius daiktus. Dvasinis jojo pradas esti visuomet sujungtas su Dievu, kas įgalina žmogų sąmoningai pripažinti Die-

vą kaip Vyriausią savo priežastį ir galutinį tikslą. Žmogus yra ir koncentruota visos kosmoso būties konkreti apraiška arba tikra prasme mikrokosmas. Dėl šio sintetinio savo pobūdžio žmogus darosi tarpininkas tarp Dievo ir pasaulio. Užimamoji jo kosmose vieta padeda pagrindą ir toms dviem gyvenimo sritims: *kultūrai* ir *religijai*.

Jau pati žodžio „kultūra" prasmė parodo, kad čia turime reikalo su žmogaus veikimu prigimtuosius daiktus. Lotyniškas žodis *colere*, iš kurio padaryta *cultura*, reiškia „apdirbinėti" arba „taisyti". Pirminė to žodžio prasmė buvo vartojama sąryšyje su įvairiopu *žemės* apdirbimu, pvz., *agricultura*, *horticultura* – „žemdirbystė, sodininkystė". Ir tik vėliau analogijos keliu šitas žodis buvo pritaikintas kitoms žmogaus veikimo sritims, kuriose veikiamasis objektas buvo jau ne žemė, bet kiti prigimtieji daiktai. Vis dėlto „kultūra" niekur neprarado apdirbinėjimo arba, geriau, apipavidalinimo prasmės. Kur tik šitas žodis yra taikomas, ten visur suprantama, kad daiktas yra tam tikru būdu apdirbamas, pakeičiamas, apipavidalinamas, lyg ir pataisomas. Taigi jau nominalinis kultūros apibrėžimas slepia savyje tam tikrą žmogaus veikimą į pasaulį.

Nagrinėdami ne žodį, bet patį juo reiškiamą dalyką, visų pirma kultūros sąvokoje randame *žmogų*. Juk žmogus, o ne kas kita, yra kultūros veikėjas. Jis ją kuria, jis ja naudojasi ir jąją stumia priekin. Be žmogaus nėra įmanoma jokia kultūra. Žmogus tuo būdu darosi *esminis* kultūros dalykas. Bet kultūros sąvokoje yra ir tai, ką žmogus veikia, iš ko jis tą kultūrą kuria, būtent – *pasaulis*. Pasaulis yra materialinė kultūros priežastis. Pasaulio daiktai tam tikru būdu žmogaus paveikti ir pakeisti kaip tik ir sudaro kultūrinius objektus. Šitas veikimas yra sąmoningas ir tikslingas. Kitaip sakant, jis yra vadovaujamas idėjos. Juk tik pagal idėjas žmogus keičia prigimtuosius daiktus ir keičia dėl to, kad jie šitų jo turimų idėjų neatitinka. Dėl šito keitimo pagal idėjas daiktai įgauna naujo pavidalo, naujos formos, yra naujai pertvarkomi ir perorganizuojami. Žodžiu tariant, prigimtieji objektai kultūriniu veikimu yra *apipavidalinami*.

Vadinasi, benagrinėdami kultūros sąvoką, suradome joje šiuos pradus: 1) sąmoningą žmogaus veikimą, 2) prigimtąjį objektą ir 3) apipavidalinimą. Surišę juos priežastingai vieną su kitu, galėsime padaryti išvadą, kad *kultūra yra sąmoningas apipavidalinamasis žmogaus veikimas prigimtąjį objektą*. Žinoma, šita apibrėžtimi nusakoma tik aktyvinė kultūros pusė. Jai būtina sąlyga yra kultūrinis nusiteikimas arba žmogaus pasiryžimas veikti kultūriniu būdu. Iš kitos pusės, šituo veikimu yra pasiekiami tam tikri rezultatai arba kultūrinės gėrybės, kurios visai teisingai vadinamos objektyvine kultūra. Vis dėlto veikimas yra esminis kultūros dalykas, nes tik per jį aktualizuojamas kultūrinis nusiteikimas ir juo gaunami išviršiniai kultūros laimėjimai. Kultūrinis veikimas eina trimis sritimis: *teorine, praktine* ir *estetine*, atitikdamas proto, valios ir jausmo santykiavimą su prigimtaisiais objektais. Dėl to yra gaunamos trys pagrindinės kultūros, kaip ir kultūrinio veikimo sritys, būtent: *teorinė, praktinė ir estetinė*. Visose šitose srityse yra pasiekiami tam tikri laimėjimai tiek subjektyviniu atžvilgiu, tiek objektyviniu. Kai *protas* santykiuoja su prigimtaisiais objektais, tai *subjektyviai* kyla pažinimas. *Valios* santykiavimu atsiranda tam tikras *dorinis* nusistatymas. *Jausmo* santykiavimas pagimdo *estetinį nusiteikimą*.

Beveikdamas kultūriniu būdu, žmogus pasiekia didesnių ar mažesnių ir *išviršinių* laimėjimų, arba *kultūrinių išdavų*. Kultūrinis veikimas yra aktyvinė kultūros pusė, tuo tarpu kultūrinė išdava sudaro jau objektyvinę tos pačios kultūros pusę. Kultūrinis veikimas yra priežastis, kultūrinė išvada josios pasėka. Suprantama, kad šitų išdavų arba pasėkų pasiskirstymas bus toks pat, koks yra ir kultūrinio veikimo pasiskirstymas. Kultūrinis veikimas eina trimis sritimis: teorine, praktine ir estetine. Todėl ir kultūrinės išdavos taip pat susiskirstys į tris rūšis: į teorinio, praktinio ir estetinio veikimo išdavas. Kai proto santykiavimu su prigimtaisiais objektais subjektyviai gautas pažinimas yra objektyvuojamas ir suorganizuojamas į vieną visumą, gaunama *žinija*. Pažinimas iššifruoja ir atstato idealinius tipus, kurie paskui realizuojami žmoguje *dorinėmis* priemonėmis, o materialiniuo-

se daiktuose – *estetinėmis*. Pasiekti išviršiniai laimėjimai arba apipavidalinti objektai pagal šituos idealinius tipus sudaro dar dvi kultūrinių išdavų rūšis: *dorą ir meną*. Dora todėl yra pasėka valios pastangomis realizuojamo idealinio tipo žmoguje. Tuo tarpu menas yra pasėka kūrybiniais žmogaus sugebėjimais realizuojamo idealinio tipo materialinėje tikrovėje.

Taigi *žinija, dora* ir *menas* yra tos trys kultūros lytys, kurios objektyvuotos atbaigia kultūrinį veikimą. Jos yra organiškai viena su kita surištos ir kuria tuo būdu vieną objektyvuotos kultūros visumą, kurią galima visai teisėtai pavadinti *civilizacijos* vardu. Tuo būdu galima pastebėti, kaip kultūra, besiplėtodama per įgimtą kultūrinį nusiteikimą, per kultūrinį veikimą ir jo laimėjimų organizaciją, eina prie objektyvacijos išviršinėmis civilizacijos lytimis. Vadinasi, civilizacija darosi išvidinis kultūros tikslas, nes tik čia esti pasiekiamas kultūrinių uždavinių realizavimas. Jeigu kultūra pajėgtų savo pačios priemonėmis visiškai tobulai idealinius tipus pažinti ir paskui visiškai tobulai juos realizuoti, šitas išvidinis josios tikslas būtų vienintelis. Bet, kaip pamatysime vėliau, kultūra šito darbo atlikti neįstengia. Jai pagalbon turi ateiti kita galybė. Todėl kultūra virsta tik parengiamuoju gyvenimo laipsniu, tik atrama kitam aukštesniam ir atbaigiamajam laipsniui – *religijai*.

Pats žodžio *re-ligio* kamienas dėl savo reikšmės kelia daug ginčų. Vieni jo kilmę nori išvesti iš *ligare* – „rišti" (*Laktancijus*), kiti iš *legere* – „skaityti" (*Ciceronas*), treti iš *eligere* – „išrinkti" (*Augustinas*). Bet šitie filologiški nesutikimai[1] nėra tiek reikšmingi. Mums šiuo atveju yra svarbesnė priešdėlio *re* prasmė. Lotyniškas priešdėlis *re-* lietuviškai galima išversti *at-* (vok. *zurück*), kaip matyti iš pavyzdžių: *re*-ducere – *at*-vesti, *re*-ficere – *at*-gaivinti, *re*-ferre – *at*-nešti, *re*-fugere – *at*-bėgti ir t. t. Žodžiai, turį šitą priešdėlį, reiškia kokio nors daikto arba veiksmo *atnaujinimą* arba *pakartojimą*.

[1] Šiandien bandoma šito žodžio kilmę išvesti iš *legio*, kuris gretinamas savo prasme su *formido*. Žr. „Soter", Nr. 3, prof. Pr. Dovydaičio str. „Etimologija ir sąvoka žodžio „religija".

Pritaikant šitą prasmę žodžiui *re-ligio*, jis savo turiniu taip pat reikštų atnaujinimą arba pakartojimą žmogaus santykių su Dievu. Vis tiek ar šitą pakartojimą suprasime kaip atnaujinimą puolimu *padaryto visos žmonijos santykių nutraukimo*, ar kaip *sąmoningą* atnaujinimą tų santykių, kurie tvėrimo aktu buvo užmegzti tarp sielos ir Dievo, – žodžio „religija" reikšmė lygiai bus charakteringa. Juo lyg norima pasakyti, kad žmogus per religiją vėl iškelia aikštėn tuos santykius su Dievu, kurie buvo nutraukti per nuodėmę arba kurie buvo nesąmoningi ir todėl tik potencialūs nuo sielos sutvėrimo ligi sąmonės išsivystymo. Dar aiškiau šitą žmogaus santykiavimą su Dievu parodo religijos sąvokos nagrinėjimas.

Tardami žodį „religija", mes visuomet pirmoje eilėje jo turinyje įžiūrime *Dievą*. Nesvarbu, kad šitas Dievo supratimas gali būti nevienodas, kartais tiesiog net prieštaraujantis. Vis dėlto jis visuomet lieka kaip esminis religijos turinio elementas. Kai tik iš religijos esti pašalinama Dievo sąvoka, ir pati religija darosi mums visiškai nesuprantama. Todėl *Dievas* yra esminis religijos dalykas, be kurio įvairios religijos apraiškos neturėtų jokios prasmės ir jokio pagrindo.

Bet iš kitos pusės, religijoje mes randame ir *žmogų*. Juk tie visi daiktai, veiksmai ar žodžiai, kuriuos vadiname sakraliniais, vartojami *žmogaus* ir *žmogui*. Be santykių su Dievu jie, žinoma, neturės religinio charakterio. Šitas charakteris, tiesa, jiems ateina Dievo veikimu, bet tik per *žmogaus* tarpininkavimą. Tą rodo visų laikų ir visų tautų religijos. Žmogus jose visados yra tarpininkas tarp Dievo ir pasaulio, tarp tos tikrovės, kuri yra aukščiau jo, ir tos tikrovės, kuri yra žemiau jo; tarp prigimties ir antprigimties. Religijos, kaip ją supranta visi žmonės, nesudaro nei vienas Dievas, nei vienas žmogus, bet tik tam tikras žmogaus, o per jį ir viso pasaulio santykiavimas su Dievu. Todėl šv. Tomas Akvinietis yra teisingai pasakęs, kad *religio proprie important ordinem ad Deum*[2]. Vadinasi, religija savaime, iš savo esmės palenkia žmogų Dievui, kaip pirmutiniam jojo principui ir paskutiniam tiks-

[2] Sum. Th. 2, 2ae, q. 81, a. 1.

lui. *Šitame palenkime* arba, *geriau sakant, sąmoningame ir laisvame pačio žmogaus nusilenkime Dievui, pripažįstant jį savo atsiradimo bei buvimo priežastimi ir galutiniu tikslu, reikia ieškoti religijos esmės.* Tiesa, religija turi ir daugiau elementų, bet šitas nusilenkimas yra pagrindas, ant kurio rymo visa kita. Jo nesant, ir religija darosi absoliučiai negalima. Todėl religiją galima bus taip apibrėžti: *religija yra realus, laisvas ir sąmoningas žmogaus santykiavimas su Dievu, kaip su pirmuoju savo principu ir galutiniu tikslu.*

Suprantama, šitie žmogaus santykiai su Dievu iš pradžios yra daugiau potencialūs. Jie apsireiškia kaip tam tikras religinis nusiteikimas arba bendrai religingumas. Vis dėlto prašvitęs sąmonėje, jis disponuoja tam tikru būdu žmogų Dievo atžvilgiu ir pastūmi jį į religinį veikimą. *Religiniu veiksmu* yra aktualizuojami žmogaus santykiai su Dievu ir pareiškiami regimais ženklais. Todėl religinis veiksmas jau sudaro aktualinės religijos dalyką. Žmogus per religinį veiksmą santykiuoja su Dievu *visas,* vadinasi, visomis savo galiomis – net fizine savo prigimtimi. Todėl religijoje galima rasti visus tris momentus, kuriuos radome ir kultūroje, būtent: *teorinį, praktinį* ir *estetinį.* Kitaip nė būti negali. Juk jeigu žmogus pripažįsta Dievą kaip Vyriausią tiek savo atsiradimo, tiek buvimo priežastį, tad ir turi su juo santykiuoti visomis savo galiomis. Iš kitos pusės, žmogiškasis individas yra nepadalinamas. Todėl jei jis santykiuoja, tai santykiuoja *visas.* Čia dalyvauja ir protas, ir valia, ir jausmai. Todėl vienos galios santykiavimo, visiškai nedalyvaujant kitoms, religiniame veikime nėra ir negali būti. Vis dėlto šitas iš esmės vieningas religinis veiksmas *teoriškai* gali būti suskaldytas, atsižvelgiant į įvairių žmogaus galių santykiavimą.

Kadangi Dievas yra asmuo (žinoma, analogiška prasme), todėl žmogaus santykiams su Juo nušviesti galima pasinaudoti analogišku pritaikymu žmogaus santykių su žmogumi. Proto santykiavimas su bet kuriuo asmeniu visų pirma gimdo pažinimą, tuo didesnį, kuo galingesnis santykiuojąs protas, ir *pasitikėjimą,* tuo didesnį, kuo didesnis yra autoritetas to, su kuriuo santykiuojama. *Valios* santykiavimas gimdo *mei-*

lę, kurios laipsnis pareina nuo to, kokio vertingumo ir kilnumo yra tasai asmuo. *Jausmo* santykiavimas gimdo santykių pareiškimą *regimais ženklais.* Analogišku būdu visa tai tinka ir žmogaus santykiams su Dievu. Iš proto santykiavimo visų pirma kyla šioks toks, tegul ir nelabai tobulas, *Dievo pažinimas,* kaip būtina supozicija tolimesniems santykiams. Pasitikėjimas religijoje dėl absoliutinio Dievo autoriteto virsta *tikėjimu.* Iš valios santykiavimo kyla *meilė.* Kadangi Dievas yra absoliutinis gėris ir vienintelė tobula vertybė, todėl ir Jo meilė turi būti didesnė už visų kitų gėrių meilę. Iš jausmo santykiavimo kyla *viltis.* Vadinasi, subjektyviai imant, religiniu veikimu žmoguje kyla tikėjimas, meilė ir viltis arba tos trys katalikų teologijoje vadinamos dieviškosios dorybės.

Kai religinis veiksmas pasiekia tam tikrų išviršinių laimėjimų ir esti objektyvuojamas, tuomet gaunama *religinė išdava.* Religinis veiksmas sudaro aktyvinę religijos pusę, tuo tarpu religinė išdava jau yra objektyvinė tos pačios religijos pusė. Religinis veiksmas yra priežastis, o religinė išdava – tos priežasties veikimo pasėka. Religinis veiksmas, kaip matėm, subjektyviai gimdo tikėjimą, meilę ir viltį. Jeigu šitie dalykai objektyvuojami, tuomet gaunamos trys objektyvuotos religijos sritys. *Tikėjimas* yra ne kas kita, kaip pripažinimas tikromis religinių tiesų dėl absoliutinio Dievo autoriteto. Kai šitos tiesos vienaip ar kitaip esti išreiškiamos išviršiniu būdu, gaunama teorinė religijos sritis arba *tikėjimo išpažinimas,* kuris suorganizuotas sudaro *dogmų sistemą* ir *teologijos mokslą. Meilė,* turėdama vieną ir tą patį objektą ir su juo vienydama žmogų, jungia tą meilę turinčius asmenis Dievą su vienas kitu, nustato tarp jų tam tikrus santykiavimo būdus, ir kuria vieną religinę bendruomenę, vadinamą *Šventųjų bendravimu.* Tai yra praktinė religijos sritis, kurioje teoriški reikalavimai daugiau ar mažiau esti realizuojami. Praeinant galima pastebėti, kad per žmogų, kaip per psichofizinę būtybę, į Šventųjų bendravimą įsijungia ir materialinė tikrovė ir kad žmogaus individualumas čia yra suderinamas su universalumu, kuriant tuo būdu tobulą gyvenimo būklę. Tai, žinoma, įvyksta jau ne šitoje tikrovėje.

Viltis, būdama žadamo patenkinti ilgesio padaras, be to, ankštai savo kilme surišta su jausmais, nors ir turinti pagrindą tikėjime, verčia žmogų šitą laukimą, šitą pasitikėjimą Dievo pažadais apreikšti regimais ženklais. Tuo būdu gaunama trečia objektyvuotos religijos sritis, vadinama *kulto* vardu. Regimi žmogaus santykių su Dievu ženklai – aukos, maldos, gestai, daiktai – savo pagrinde visuomet turi viltį. Jais tartum norima pasakyti, kad tai, kas čia prigimtojoje mūsų tikrovėje jais vykdoma netobulu būdu, kitoje tikrovėje visa tai bus įvykdoma tobulai. Todėl religinis kultas arba plačiai suprasta *liturgija*, pašvęsdama prigimtosios tikrovės daiktus, *visuomet daros atšvaita tos įtakos, kurią religija pažada padaryti visam pasauliui, sutapdydama jį su dieviškuoju jo pirmavaizdžiu.* O ir patys daiktai kulte virsta simboliais tam tikrų antprigimtojo gyvenimo dalykų. Vadinasi, jie tampa reiškėjais tam tikros idėjos, kurios žmogus laukia kada nors realizuojant. Šitas kulto pobūdis ypač ryškiai išeina aikštėn katalikų liturgijoje, kaip pagrįstoje tikra viltimi. Bet jis galima rasti ir kitų religijų kulte.

Visos šios trys objektyvuotos religijos sritys, būtent: tikėjimo išpažinimas, Šventųjų bendravimas ir kultas, sudaro vieną religinę visumą, vadinamą *Bažnyčios* vardu. Tuo būdu matyti, kaip religija, besiplėtodama iš vidaus nuo religinio nusiteikimo per religinį veiksmą ir jo pasėkų organizaciją, siekia ne ko kito, kaip savo objektyvacijos išviršinėmis bažnytinio gyvenimo lytimis. Todėl Bažnyčia darosi išvidinis religijos tikslas. Juk išvidinis kokios nors esybės tikslas ir yra ne kas kita, kaip kuo tinkamiausiu būdu įvykdymas realiomis išdavomis savo prigimties uždavinių. Religijos uždaviniai kaip tik ir yra kuo tobuliausiai objektyvuoti išviršinėmis lytimis tas tris dieviškąsias dorybes: tikėjimą, meilę ir viltį ir sujungti tas lytis į vieną religinį vienetą – Bažnyčią.

2. Kultūra kaip religijos atrama

Iš viso to, kas buvo pasakyta, matyti, kad tarp kultūros ir religijos esama ankšto paralelizmo. Tiek teorinė, tiek praktinė, tiek estetinė sritis ir kultūroje, ir religijoje kyla ir plėto-

jasi labai paraleliškai. Visa tai savaime siūlosi patyrinėti, kokia yra šito paralelizmo prasmė. Ar tai yra tik pripuolamas daiktas, ar gal jis siekia giliau ir rodo išvidinius religijos ryšius su kultūra. Eidami nuo gyvenimo apačios, visų pirma ten randame *prigimtį*. Ji suteikia gyvenimui materialinį pagrindą. Kai šitoji prigimtis esti apipavidalinama pagal žmogaus idėjas, gauname *kultūrą*. Vadinasi, prigimtis yra kultūros atrama. Bet pati kultūra argi jau atbaigia gyvenimą? Aišku, ne. Tai įstengia padaryti tik religija. Šitas tvirtinimas antrame skyriuje bus įrodytas plačiai. Čia pasitenkiname jį tik konstatavę. Jei taip, tuomet kultūra savo ruožtu taip pat darosi atrama religijai, kuri tęsia toliau kultūros darbą, kaip kultūra tęsia prigimties darbą, ir jį atbaigia. Tuomet aiškėja ir minėto paralelizmo prasmė. *Jis atsiranda dėl to, kad religija visomis savo sritimis rymo ant atitinkamų kultūros sričių*, kaip kad kultūra rymo ant prigimties, ir jas kelia aukštyn, suteikdama joms naujos prasmės ir naujo tobulumo. Kad taip iš tikro yra, kad kultūra parengia religijai atramą, šitame skyrelyje ir bandysime įrodinėti.

Visų pirma nubrėšime kultūros ir religijos paraleliškumo schemą, kuri padės ne tik aiškiai pamatyti patį paraleliškumą, bet ir leis nujausti tą atramą.

Sritys / Gyvenimo laipsniai	Teorinė sritis	Praktinė sritis	Estetinė sritis
Religija	B a ž n y č i a		
	ob. tikėjimo išpažinimas sub. tikėjimas	ob. Šventųjų bendravimas sub. meilė	ob. kultas sub. viltis
Kultūra	C i v i l i z a c i j a		
	ob. žinija sub. pažinimas	ob. dora sub. dorinis nusistatymas	ob. menas sub. kūrybinis nusistatymas

Iš schemos ryškiai matyti, kaip kiekviena religijos sritis rymo ant atitinkamos kultūros srities ir galop, kaip visa religinė visuma arba Bažnyčia, turi savo atrama kultūrinę visumą arba civilizaciją. Tai, žinoma, yra tik grafinis pavaizdavimas iš viršaus. Kad galima būtų įžiūrėti *išvidinį* kiekvienos religijos srities sąryšį su atitinkama kultūros sritimi, čia visas tas sritis panagrinėsime paskirai.

a. *Teorinė sritis*. Teorinei religijos sričiai, kaip matyti iš schemos, subjektyviniu atžvilgiu priklauso tikėjimas, o objektyviniu – tikėjimo išpažinimas arba dogmos – išviršiniu būdu formuluotos tikėjimo tiesos.

Tikėjimas yra ne kas kita, kaip pripažinimas tikromis Dievo apreikštų tiesų ne dėl išvidinio jų aiškumo, bet dėl absoliutinio Dievo autoriteto, kuris neklysta ir neklaidina. Dėl to tikėjimas visados yra pasėka sutartinio proto ir valios veikimo. Neaiškios tiesos būtinu būdu neapsprendžia proto. Todėl čia turi įsikišti valia. Bet iš kitos pusės, tikėjime privalo būti ir minimumas protinio elemento. Jau pats tikėjimo apibrėžimas parodo, jog protas, kad galėtų tikėti, turi pažinti du dalykus: buvimą Dievo kaip absoliutinio autoriteto ir apreiškimo faktą bei jo kilmę iš Dievo. Šitų dalykų nepažinimas ir patį tikėjimą padarytų negalimą arba mažiausiai paverstų jį lengvapėdišku pasitikėjimu, neturinčiu kritiško patikrinimo. Tuomet nebūtų galima atskirti tikrojo apreiškimo nuo netikro ir tai, kas apreikšta, nuo to, kas pramanyta suklydusių mokytojų. Todėl pažinimas Dievo, kaip apreiškimo autoriaus, pažinimas apreiškimo fakto ir ženklų, rodančių jo tikrumą, yra būtina tikėjimui atrama. Jau Laktancijus yra pasakęs, kad reikia pirma Dievą pažinti, o tik paskui jį garbinti – *prius est Deum scire, consequens colere*. Ir Katalikų Bažnyčia Vatikano susirinkimo nutarimu, grasindama atskyrimu tiems, kurie sakytų, jog iš sutvertų daiktų negalima pažinti Sutvėrėjo, pripažįsta, kad pažinimas padeda tikėjimui pagrindą. O šv. Tomas Akvinietis visai teisingai pastebi, kad „tikėjimas nereikalauja prigimtojo proto tyrinėti to, kas tikima, bet reikalauja tam tikro tyrinėjimo tų dalykų, kurie atveda žmogų į tikėjimą, pvz., kad tai yra Dievo pasakyta ir

stebuklais patvirtinta."[3] Vadinasi, *pažinimas padeda pagrindą ne tikėjimo objektams, bet tikėjimo motyvams*. Suprantama, nėra reikalo, kad šitas pažinimas visais atžvilgiais būtų moksliškas ir tobulas. Tikėjimui užtenka minimumo. Vis dėlto net ir šitas minimalinis pažinimas yra *kultūrinis* veiksmas ir tikra prasme priklauso teorinei kultūros sričiai. Pažinimo atrama yra prigimtasis juslių veikimas. Jos pristato protui patirtimi įgytos medžiagos iš išviršinio pasaulio. Šitame procese dar nėra kultūros apraiškų, nes jis vyksta visai savaimingai ir yra bendras tiek žmogui, tiek ir gyvuliams. Užtat čia nėra nė protinio pažinimo. Bet šitas procesas pas žmogų tuo dar nesibaigia. Protas apdirba juslių pristatytąją medžiagą ir apipavidalina ją lytimis arba sąvokomis. Čia jau pasirodo tikros kultūrinio veikimo žymės, nes čia yra ir prigimtasis objektas – vaidiniai, ir apipavidalinimas – sąvokų pagaminimas, ir sąmoningas veikėjas – žmogaus protas. Žinoma, galėtų kas ginčyti paprasčiausių ir pirminių sąvokų susidarymo kultūrinį pobūdį, nes jos įgyjamos visai nesąmoningai. Bet nei Dievo buvimo, nei apreiškimo fakto ir jo ženklų pažinimas nepriklauso toms pirminėms sąvokoms. Nereikia net įrodinėti, kad šitiems dalykams pažinti yra reikalingas protavimas – sprendimai ir išvados. O tai jau vyksta visai sąmoningai ir todėl pilnai kultūriniu būdu. Vadinasi, tas pažinimas, kuris turi tarnauti tikėjimui atrama, yra visais atžvilgiais tikroji kultūros apraiška, priklausanti teorinei josios sričiai.

Tas pat vyksta ir su tikėjimo tiesų objektyvacija arba su dogmomis. Tiesa, jų gelmės dažnai mokslui nėra prieinamos. Bet juk dogmos yra formuluojamos žodžiais, kurie turi savo reikšmę, ir toji reikšmė privalo būti suprasta. Kitaip nė pats formulavimas nebūtų galimas. O vienokia ar kitokia žodžių reikšmė nustatyti priklauso ne teorinei religijos sričiai, bet kultūros. Žinija kuria sąvokas ir joms išreikšti parenka tinkamus žodžius. Tuo tarpu religija jais pasinaudoja savo tiesoms formuluoti. Todėl kur žinija yra dar labai primityviš-

[3] Sum. Th. 2, 2ae, q. 2, a. 1.

kame stovyje, ten nė tobulesnis religinių tiesų formulavimas nėra galimas. Ir priešingai, žengiant žinijai priekin, ir religines dogmas galima aiškiau suprasti ir išreikšti. Todėl šv. Augustinas teisingai šiuo atžvilgiu pastebi: „Tikime, kad Jėzus Kristus yra gimęs iš mergaitės, vadinamos Marija. Bet kas yra *mergaitė*. Ką reiškia *gimti*, kas yra tikrinis vardas (*nomen proprium*) ne tikime, bet žinome."[4] Vadinasi, šitie dalykai yra žinijos laimėjimai.

Kiek iš tikro mokslas, o ypač filosofija, turi reikšmės religinių tiesų formulavimui, parodo ilgi teologų ginčai dėl Švč. Mergelės Nekalto Prasidėjimo. Jau nuo pirmųjų krikščionybės amžių buvo nujausta, kad Marija buvo laisva nuo gimtosios nuodėmės. Bet dogmatiškas šito dalyko formulavimas sutiko vieną kliūtį – visuotinio atpirkimo reikalingumą. Yra katalikų tikėjimo tiesa, kad visi žmonės yra reikalingi atpirkimo. Bet jeigu sutiktume, kad Švč. Mergelė nebuvo gimtosios nuodėmės paliesta, tuomet nė atpirkimo ji nebuvo reikalinga. Todėl Nekaltas Marijos Prasidėjimas ilgus amžius daugelio teologų, ypač Vakaruose, buvo neigiamas, kaip nesuderinamas su visuotinio atpirkimo reikalingumo dogma. Net ir šv. Tomas Akvinietis nebuvo linkęs šitos tiesos pripažinti[5]. Ir tik Škotas rado išeitį iš šitos keblios padėties. Jis suskirstė atpirkimą į *išlaisvinantį* (*redemptio liberativa*) ir *apsaugojantį* (*redemptio praeservativa*). Visi žmonės buvo ir yra reikalingi išlaisvinančio atpirkimo, tuo tarpu Marija buvo reikalinga apsaugojančio atpirkimo. Bet vis dėlto ji buvo reikalinga. Vadinasi, visuotinio atpirkimo dogma buvo nepaliesta. Keblumas pašalintas ir Nekaltojo Prasidėjimo tiesa pasidarė galima formuluoti. O juk šitas Škoto atpirkimo suskirstymas yra grynai filosofiško pobūdžio. Jis priklauso kultūros sričiai. Taigi ir šitas pavyzdys parodo, kiek mokslo tobulėjimas turi reikšmės religinėms tiesoms.

Vadinasi, visa teorinė religijos sritis, tiek subjektyviniu, tiek objektyviniu atžvilgiu – turi savo atrama visą teorinę kul-

[4] Cit. *Ad. Tanquerey,* Synopsis Theologiae dogmoticae, Parisiis, 1929, t. 2, p. 195.

[5] Sum. Th. 3 p., q. 27, a. 2.

tūros sritį. Tikėjimas atsiremia ant pažinimo, o dogmos – ant žinijos. Juo didesnis pažinimas, juo stipresnis tikėjimo pagrindas ir jo kritiškumas; juo labiau tobulėja žinija, juo ir dogmos darosi galimos geriau suprasti ir formuluoti.

b. *Praktinė sritis*. Praktinei religijos sričiai subjektyviniu atžvilgiu priklauso *meilė*, o objektyviniu – *Šventųjų bendravimas*, nes objektyvuota meilė, turinti tą patį objektą – Dievą, jungia visus tikinčiuosius į vieną religinę bendruomenę, kuri katalikų religijoje išauga net ligi mistiškojo organizmo. Meilė religijoje kyla iš žmogaus valios santykiavimo su Dievu. Suprantama, kad ją pranokti turi bent minimalinis Dievo pažinimas, nes čia, kaip ir kitur, turi galios dėsnis, kad *nil volitum, nisi praecognitur*. Dievo meilė nėra paprastas Dievo *mėgimas* (*amor concupiscentiae*) tokia prasme, kaip kad mėgstame materialinius daiktus. Josios turinio dar neišsemia nė gero linkėjimas (*amor benevoliantiae*), nes tarp Dievo ir žmogaus meilės veiksmu užsimezga glaudesni santykiai, negu paprastas noras linkėti Dievui gero, tuo labiau, kad šitas noras konkretizuotas net neturi prasmės, nes absoliutinei Būtybei negalime norėti nieko įsigytino. Meilės veiksmu tarp Dievo ir žmogaus susidaro tam tikras bendravimas (*comunicatio*) ta prasme, kad mes dalyvaujame Jo laimėje, o iš savo pusės intencija visa ką atiduodame Dievui. Tuo būdu Dievo meilės esmę sudaro savitarpinis žmogiškųjų ir dieviškųjų gėrių subendrinimas, gimdąs aukščiausią meilės laipsnį – *draugiškumo meilę* (*amor amicitiae*), lotyniškai vadinamą *charitas*.

Todėl šita prasme ir šv. Tomas Dievo meilę apibrėžia, kaip „tikrą draugystę žmogaus link Dievo."[6] Tokią pat prasmę turi ir Kristaus žodžiai: „Jau nebevadinu Jūsų tarnais <...>. Jus aš draugais vadinu" (*Jn 15, 15*).

Bet jeigu taip, jeigu Dievo meilė savo pagrinde turi draugiškumą, tuomet aiškėja, kad ji sąmoningai gali pasireikšti tik ten, kur yra bent minimalinis dorinis nusiteikimas kitų

[6] *Charitas amicitiae quaedam est hominis ad Deum* – Sum. Th. 2, 2ae, q. 23, a. l.

žmonių atžvilgiu. Draugiškumas yra galimas tik tarp asmenų, ir šitą pobūdį Dievo meilė įgyja tik dėl to, kad Dievą laikome asmeniu. O Dievo asmeniškumo pažinimas yra galimas tik per analogiją su žmogiškaisiais asmenimis. Tokia pat analogija remiasi ir žmogaus santykiavimas su Dievu kaip su asmeniu. Vaiko valioje nieku būdu būtų negalima pažadinti Dievo meilės, jei ji nebūtų surišama su motinos, tėvo, brolių, seserų ar mokytojų meile. Tik dorinis nusiteikimas mylėti kitus žmones draugiškumo meile sudaro atramą, ant kurios galima statyti Dievo meilę. Tiesa, Dievo meilė, kaip antprigimtoji dorybė (*virtus charitatis*), pagal Katalikų Bažnyčios mokslą, yra sielai įdiegiama antprigimtuoju Šv. Dvasios veikimu per Krikštą. Bet net ir ji sieloje glūdi ligi minimalinio žmogaus *subrendimo* tik habitualiai. O subrendimą šituo atžvilgiu žmogui kaip tik ir duoda dorinis valios nusiteikimas kitų žmonių atžvilgiu. Suprantama, kad šitas dorinis valios nusistatymas arba šita bent minimalinė žmonių meilė nėra Dievo meilės priežastis, bet tik *kelias*, kuriuo žmogus gali prieiti prie Dievo meilės. Todėl šituo atžvilgiu yra labai reikšmingi ir šv. Jono žodžiai: „Kas nemyli savo brolio, kurį mato, negali mylėti Dievo, kurio nemato" (1 Jn 4, 20). O šv. Tomas, paaiškindamas šituos žodžius, priduria: „Artimą reikia mums pirma mylėti, kadangi jis yra labiau matomas; nes iš to, kaip sako Grigalius vienoje homilijoje, ką siela pažįsta, ji išmoksta nepažįstamus daiktus mylėti. Todėl, jei kas nemyli savo artimo, galima spręsti, kad jis nė Dievo nemyli ne dėl to, kad artimą būtų *labiau* galima mylėti, bet kad jis yra pirmiau mylėtinas."[7]

Dorinis valios nusiteikimas kitų žmonių atžvilgiu arba minimalinė jų meilė jau yra kultūros apraiška, priklausanti praktinei josios sričiai. Žmogus pačioje savo prigimtyje turi linkimą bendrauti su kitais žmonėmis ir net su visu pasauliu. Šitą linkimą jau yra pastebėjęs Aristotelis ir dėl jo pavadinęs žmogų *zoon politikon* – žmogus yra visuomeninis sutvėrimas. Kol šitas linkimas yra savaimingas prigimties ver-

[7] Sum. Th. 2, 2ae, q. 26, a. 2, ad 1.

žimasis, tol jis nepriklauso kultūros sričiai. Bet su tuo momentu, kai jis iškyla sąmoningumo švieson, kai žmogus supranta reikalą bendrauti su kitais ir juos mylėti, jau pasirodo kultūrinis šitokio nusistatymo pobūdis. Tas savaimingas prigimties linkimas esti dabar sąmoningu būdu apipavidalinamas pagal atitinkamas proto idėjas. Šitame procese jau galima rasti visas kultūrinio veikimo žymes. Vadinasi, religinis nusiteikimas Dievo meilei turi savo atrama kultūrinį nusiteikimą žmonių meilei. Todėl juo šitas kultūrinis valios nusiteikimas bus didesnis, juo žmonių santykiai vienų su kitais bus draugiškesni, juo bus sudarytos geresnės sąlygos klestėti Dievo meilei, kuri paskiau grįžtamuoju būdu pakilnina ir įprasmina žmonių meilę bei jų sugyvenimą. Ir priešingai, kur papročiai bus barbariškesni ir žiauresni, ten ir Dievo meilės supratimas bus labai primityviškas, o net ir pats Dievas bus laikomas žiauriu despotu, kaip buvo senovėje ir dabar yra nekultūringose tautose.

Kai dorinis valios nusistatymas žmonių atžvilgiu yra realizuojamas išviršinėmis lytimis, gaunama objektyvinė praktinė kultūros srities pusė arba *kultūrinė bendruomenė*. Ji savo ruožtu, kaip kita to pačio dalyko pusė, sudaro atramą *religinei bendruomenei*, kylančiai iš vienijančio Dievo meilės veikimo. Ir iš tikro realus religinės bendruomenės egzistavimas nėra įmanomas be minimalinio kultūrinio žmonių susidraugavimo. Žinoma, Šventųjų bendravimas šitą susidraugavimą pakelia į aukščiausią laipsnį ir suteikia jam giliausios prasmės. Bet jis visados yra jo reikalingas, kaip materialinės atramos, kurią paskui galėtų apipavidalinti pagal dieviškąsias idėjas.

Taigi vėl priėjome išvadą, kad ir visa praktinė religijos sritis turi savo atrama visą praktinę kultūros sritį. Dievo meilė rymo ant žmonių meilės, o Šventųjų bendravimas – ant kultūrinio susidraugavimo.

c. *Estetinė sritis*. Vilties priskyrimas estetinei sričiai gali pasirodyti iš karto nelabai aiškus ir vargiai pateisinamas. Bet įsigilinus, iš vienos pusės, į estetinio veikimo, iš kitos, – į vilties esmę, galima šitą priskyrimą visiškai pagrįsti.

Juk kas gi yra estetinis veikimas? Tai ne kas kita, kaip žmogaus pastangos materialinėje tikrovėje realizuoti jos idealą. Kiek dorinis veikimas liečia žmogų, tiek estetinis – pasaulį, pakeldamas jį į aukštesnį būties laipsnį ir daugiau ar mažiau artindamas jį prie jojo pirmavaizdžio. Tuo būdu jis veikiamuosius savo objektus vaizduoja lyg ir būsimojo tobulo pasaulio šviesoje, kada daiktai bus atbaigti visoje pilnatvėje ir kada faktinoji jųjų prigimtis visiškai sutaps su idealiąja. Dėl to ir estetinio veikimo išdavos arba meno kūriniai visuomet turi tam tikrą simboliškumo charakterį, per kurį jie darosi daugiau ar mažiau tobulomis būsimosios daiktų tvarkos atšvaitomis. Šita prasme ir Vl. Solovjovas yra pasakęs, kad „meniškas grožis žmogaus gyvenime yra tik *simbolis geresnės vilties,* trumpai trunkanti vaivorykštė ant tamsaus chaotiško mūsų būties skliauto."[8] Tai tik silpnas švystelėjimas ir neilgas apsireiškimas tobulosios daiktų tvarkos. Bet jis žadina mumyse viltį, kad kada nors ir kur nors visas materialinis pasaulis bus perkeistas pagal dieviškąjį savo pirmavaizdį. Todėl estetinis veikimas daros labai ankštai surištas su viltimi. Dar daugiau, viltis kaip tik ir remiasi prigimtąja savo puse, kuri priklauso kultūrai, ant estetinių žmogaus išgalių, nes kiekvienas veikimas gimdo viltį pasiekti tinkamų rezultatų. Tą pat daro ir estetinis veikimas. Tiesa, prigimtosios tikrovės netobulumas šitą viltį susilpnintų ar net ir visai sugriautų, jei jai neatsirastų antgamtinis pagrindas: religijos pažadėjimas perkeisti materialinį pasaulį. Bet iš kitos pusės, šitoji viltis, nepagrįsta religija, nebūtų galima, jei žmogus nesurastų jai materialinės atramos estetiniame savo veikime į materialinius daiktus. Vadinasi, viltis, kaip religinis nusiteikimas, turi sava atrama viltį, kaip estetinį nusiteikimą keisti daiktus pagal jų idealinius tipus. Estetinės religijos srities susirišimas išeina dar labiau aikštėn vilties objektyvacijoje.

Viltis religijoje yra ne kas kita, kaip laukimas, paremtas Dievo pažadėjimu giliausių prigimties troškimų patenkini-

[8] Shönheit in der Natur. – cit. „Zeitschrift für Ästhetik", p. 38.

mo. Žmogus pasitiki Dievo pažadais, ir šitas pasitikėjimas, kaip jau buvo minėta, verčia žmogų pareikšti jį regimais ženklais, išviršiniu būdu Dievą pagarbinant, Jam padėkojant ir pareiškiant Jam savo meilę. Šitie regimi ženklai ir sudaro tikra prasme *kultą*. Mūsų klausimui nėra reikalo nagrinėti, kaip per šituos ženklus reiškiasi Dievo veikimas. Mums svarbu pažiūrėti, kuo pasinaudoja kultas kaip materialine savo atrama.

Kulte galima įžiūrėti tris pagrindinius elementus: *žodžius, veiksmus ir daiktus*. Tyrinėdami žodžių vartojimą kulte, galime lengvai pastebėti, kad jie čia nevartojami palaidai, bet visuomet surišami vienas su kitu, kuriant tuo būdu maldas, giesmes, skaitymus ir t. t. Šitas surišimas jau yra aiškiausias kultūrinis veiksmas, priklausąs *estetinei* kultūros sričiai. Čia pagal tam tikrą idėją yra apipavidalinamas žodinis gaivalas, stengiantis pajustiniu būdu apreikšti jame realizuojamą mintį. Šitokios pastangos, šitoks materialinio gaivalo palenkimas lyties valdžiai yra estetinis veikimas, daugiau ar mažiau tobulai objektyvuojamas religinėje žodinėje kūryboje. Taigi kulto reikalams vartojami žodžiai priklauso estetinei kultūros sričiai. Tas pats yra ir su *veiksmais*. Juos gamina tam tikri žmogaus kūno judesiai, daromi taip pat pagal tam tikrą idėją. Čia fizinė žmogaus prigimtis tarnauja priemone pajustiniu būdu išreikšti vieną ar kitą mintį, vieną ar kitą norą. Todėl šitoks kūno judesių apipavidalinimas taip pat yra tikra prasme estetinis veikimas ir priklauso kultūros sričiai. Tai yra religinis, plačiai suprastas choreografijos menas. Dar ryškiau kulto atsirėmimą į estetinę kultūros sritį parodo kulto reikalui vartojami *daiktai*. Tiesa, pačiame primityviškajame kulte daiktai imami tiesiog iš gamtos ir vartojami neapipavidalinti. Vis dėlto nebūtų galima tvirtinti, jog čia visai nėra kultūrinio-estetinio veikimo. Juk pats tų daiktų santykių sutvarkymas, jų padėjimas vienoje ar kitoje vietoje yra daromas pagal tam tikrą idėją ir jau parodo apipavidalinimą. Kultui tobulėjant jis vis labiau reikalauja estetinės kultūros srities paramos. Šventyklos, indai, drabužiai ir visi kiti tobulesnių religijų vartojami kulto daiktai jau yra visai ryškiai apipavi-

dalinti ir todėl patyrę estetinio veikimo. Tai ypač ryškiai išeina aikštėn katalikų religijos kulte, kuris būdamas tobuliausias, kartu įima savin ir tobuliausius kūrybinio žmogaus genijaus laimėjimus.

Jeigu atimtume iš kulto bet kokį estetinį kultūros veikimą į materialinius objektus, ir pats kultas taptų negalimas. Todėl estetinė sritis, kaip ir kitos, turi savo atrama estetinę kultūros sritį ir reikalauja šiosios pagalbos savo veikimui išplėtoti. Kur menas yra tobulesnis, ten ir kultas gali būti gražesnis ir gali aiškiau apreikšti savo prasmę.

Tuo būdu pernagrinėję visas religijos sritis, priėjome prie išvados, kad jos visos turi savo atrama atitinkamas kultūros sritis ir kad nuo šių tobulumo pareina ir tobulesnis religijos pasireiškimas. Nereikia čia padaryti klaidos, matant, kad kultūra tuo būdu daros religijos priežastis. Anaiptol. Kaip smegenys yra tik sąlyga sielos veikimui, taip ir kultūra yra tik sąlyga religijos pasireiškimui. Bet nesant šitos sąlygos, aktualus religijos veikimas daros negalimas. Šitai sąlygai tobulėjant tobulėja taip religijos supratimas, taip jos praktikavimas, iš kitos pusės, juo religija yra tobulesnė, juo didesnio ji reikalauja kultūros pakilimo, kad galėtų vaisingai išplėtoti savo veikimą. Todėl bus suprantama, kodėl krikščionybė, kaip tobuliausia religija, buvo apreikšta tik po labai ilgo žmonijos prisirengimo. Ir toji Evangelijos *„plenitudo temporum* – laikų pilnybė" galima visai teisėtai laikyti minimaliniu krikščionybei sąlygų paruošimu.

Jeigu dabar imsime *religinę visumą,* kurią sudaro visos trys minėtos religijos sritys, taip pat turėsime sutikti, kad ji savo atrama turi *kultūrinę visumą.* Vadinasi, kaip kultūra daros atrama religijai, taip objektyvuotoji kultūra arba *civilizacija* darosi atrama objektyvuotajai religijai arba *Bažnyčiai.* Didėjant civilizacijos gerybėms, gerėja ir Bažnyčios gyvenimas, nes jomis pasiremdama, ji gali našiau išplėtoti savo veikimą. Nenuostabu todėl, kad Katalikų Bažnyčia labai lanksčiai panaudoja savo reikalams visus moderniosios kultūros laimėjimus, sudarydama tuo būdu sau stiprią atramą visose srityse. Santykiai tarp kultūros ir religijos, tarp civilizacijos ir Bažnyčios

kaip tik dėl to ir darosi normaliausi katalikybėje. Čia neniekinama kultūra ir jos vaisiai, bet labai vykusiu būdu panaudojama aukščiausiems religijos tikslams. Šv. Pauliaus pasakymas „viskas jūsų, bet jūs patys – Kristaus" (*1 Kor 3*, 22) nurodo katalikybės pažiūras tiek į kultūrą, tiek į religiją. Pasaulis privalo būti palenktas apipavidalinamajam kultūros veikimui per žmogų. Bet visai tai dar nėra galas. Visi šitie laimėjimai yra tik *atrama* aukštesniam religijos veikimui, kuris apgaubia visą prigimtąją tikrovę.

3. Religijos ir kultūros skirtingumas

Jeigu religija yra žmogaus santykiavimas su Dievu, o kultūra to pačio žmogaus apipavidalinąs veikimas per pasaulį, tuomet žmogus darosi jungiamoji grandis tarp šių dviejų gyvenimo sričių. Bet jojo vaidmuo kultūroje yra visai kitoks negu religijoje. Kultūroje žmogus yra tikra prasme subjektas arba vykdomoji josios priežastis. Jis tik vienas iš visos empirinės tikrovės teturi galios sąmoningu savo veikimu apipavidalinti prigimtį pagal idėją. Tiesa, kultūroje nėra išskiriami nė gamtos dėsniai, einą vienintele vykdomąja priežastimi prigimtyje. Vis dėlto čia žmogus juos tvarko ir kreipia pagal savo nuožiūrą taip, kad jie virsta tik instrumentaline priežastimi, kurios padedamas žmogus lengviau pasiekia savo tikslą. Tuo būdu žemesnio gyvenimo laipsnio – prigimties vykdomoji priežastis – gamtos dėsniai aukštesniame gyvenimo laipsnyje – kultūroje įgauna tik pagalbinės reikšmės. Bet vis dėlto jie nėra išskiriami ir negali būti išskirti. Žmogus pasigauna jų pagalbos, palenkdamas juos savo reikalavimais.

Žengdami iš kultūros į religijos sritį, ir čia randame tą patį. Vyriausia vykdomoji religijos priežastis yra *Dievas*. Religijoje, kaip ir kultūroje, taip pat yra apipavidalinimas. Tik kultūroje šitas apipavidalinimas yra vykdomas žmogaus ir pagal netobulus žmogaus suvoktus idealinius tipus, tuo tarpu religijoje jis yra daromas Dievo ir pagal amžinuosius Dievo esmėje glūdinčius pirmavaizdžius. Bet ir žmogus čia ne-

nustoja reikšmės. Kaip kultūroje veikia ir gamtos dėsniai, taip ir religijoje veikia ir žmogus, su tuo tik skirtumu, kad kultūroje gamtos dėsnių veikimas yra nesąmoningas ir nelaisvas, tuo tarpu religijoje žmogus veikia visai laisvai ir sąmoningai, nors šitas veikimas vis dėlto įgauna labiau pasiduodančio pobūdžio, ir formuojąs aktingumas jau priklauso Dievui. Taigi religijoje žmogus taip pat yra vykdomoji priežastis, bet jau antraeilė, daugiau net instrumentalinė, laisvai pasiduodanti Dievo veikimui, kuria atsirėmęs jis keičia prigimtąją tikrovę pagal dieviškuosius pirmavaizdžius. Dar daugiau, žmogus religijoje, ne tik kad yra atrama Vyriausios priežasties veikimui, bet jis ir pats – ir tai visų pirma – šito veikimo patiria, jis pats pirmiausia esti Dievo apipavidalinimas, o tik paskui per jį religijos galybe keičiamas ir visas pasaulis. Vadinasi, kultūroje žmogus yra vyriausia vykdomoji priežastis – apipavidalintojas, tuo tarpu religijoje jis tampa labiau objektu – apipavidalinamuoju. Bet ne tik jis vienas. Šitoji religijos įtaka, šitos pastangos materialinę tikrovę lyg ir sudievinti išeina aikštėn palaiminimuose ir pašventinimuose, kurie teikiami net ir daiktams, skirtiems profaniškam vartojimui. Visos tobulesnės religijos, o ypač krikščionybė, turi pašventinimų ir palaiminimų ne tik namams, javams, gyvuliams, bet net ir susisiekimo priemonėms: laivams, tiltams, gelžkeliams, telegrafui, telefonui ir t. t. Tuo būdu pasirodo, kad veikiamuoju religijos objektu yra ne tik pats žmogus, bet ir visa jo sukurta kultūra arba kultyvuotoji gamta. Šitas dalykas darosi aiškesnis dar ir dėl to, kad, kaip matėme, religija visomis savo sritimis rymo ant atitinkamų kultūros sričių ir todėl negali savo veikimu nedaryti šioms įtakos.

Taigi kylant gyvenimo laipsniais aukštyn, matyti, kaip gražiai išsiplėtoja ne tik veikėjų, bet ir veikiamųjų objektų gradacija. Prigimtyje veikėjais yra tik gaivalingi gamtos dėsniai. Kultūroje šitie dėsniai vyraujančiu žmogaus veikimu esti sutvarkomi ir palenkiami tarnauti aukštesnei idėjai. Vadinasi, kultūroje prie gamtos dėsnių prisideda dar ir sąmoningas žmogaus veikimas, kuris, būdamas jau dvasios padaras, yra visais atžvilgiais vyresnis už gamtos dėsnių veikimą. Religi-

joje nedingsta nei gamtos dėsniai, nei žmogus. Bet prie jų prisideda Dievas, kaip vyriausia vykdomoji priežastis visame gyvenimo plote. Šitasai Absoliutinės Galybės prisidėjimas kaip tik ir yra laidas, kad veikiamieji objektai kada nors bus visu pilnumu atbaigti. Šitie objektai plėtojasi tokiu būdu. Prigimtyje veikiamuoju objektu arba materialine priežastimi yra pirminė medžiaga, kuriai substancialinė lytis duoda vienybės, grožio, tikslingumo ir suvokiamumo, pagamindama tuo būdu daiktą. Kultūra ima šitą daiktą, apipavidalina jį lytimi pagal aukštesnę idėją ir sukuria kultūrinę gėrybę. Religija veikia šitą gėrybę ir ją atbaigia, sutapdydama su dieviškuoju pirmavaizdžiu, kurio dėl įsibrovusio blogio negalėjo savo pastangomis pasiekti nei prigimtis, nei kultūra. Vadinasi, kiekvienas aukštesnis gyvenimo laipsnis įima savin visus žemesniuosius: kultūra – prigimtį, o religija – ir prigimtį, ir kultūrą. Su religijos ribomis sutampa ir gyvenimo ribos.

Iš viso to matyti, kad religijos nieku būdu negalime įtraukti į kultūros sritį. Priešingai, ne religija įsiglaudžia į kultūrą, bet kultūra į religiją. Šitas visų kultūrinių elementų buvimas religijoje gal ir pastūmi kai ką religiją laikyti tik atskira kultūros dalimi. Bet nereikia užmiršti, kad be to, kas sudaro kultūros esmę, religijoje yra naujas dalykas, būtent: Dievybė ir josios veikimas, kuris religiją ir iškelia aukščiau už kultūrą ir išplečia josios ribas.

Vis dėlto yra filosofų, ypač Vakaruose, kurie nėra įžiūrėję reikiamo skirtingumo tarp šitų dviejų gyvenimo sričių. Jie religiją dažnai laiko kultūros dalimi ir todėl randa galima kalbėti apie *religinę* kultūrą tokia pat prasme, kokia kalbama apie dorinę ar estetinę kultūrą. Šitame religijos įtraukime į kultūros plotą glūdi paprastai ta klaida, kad neaiškiai suvokiama kultūros arba religijos esmė. Prof. J. Mausbachas savo veikale „Die Kirche und die moderne Kultur"[9], laikydamas kultūrą „suma visų laisvų žmogaus gyvenimo veiksmų" (*p. 106*), religiją taip pat supranta kaip paskirą kultū-

[9] Šitas prof. J. Mausbacho veikalas yra kaip dalis kito sudėtinio prof. G. Esserio ir prof. J. Mausbacho veikalo, pavadinto „Religion, Christentum, Kirche" (Kempten, 1921). Jis randasi trečiame tome.

ros sritį. Religinis gyvenimas, pasak jo, sudarąs kilniausią kultūros dalį. Šitoks sumaišymas įvyksta dėl to, kad kultūros esmei suprasti yra pasirenkamas netinkamas pagrindas. Tiesa, reikia pripažinti, kad kiekvienas kultūrinis veiksmas yra ir privalo būti *laisvas*. Bet ne kiekvienas laisvas veiksmas jau tuo pačiu yra *kultūrinis*. Laisvumas dar nėra kultūrai nulemianti žymė. Toks kultūros aptarnavimas, kokį duoda prof. J. Mausbachas, yra per platus. Tai, kas laisvą žmogaus veiksmą padaro kultūriniu, yra *apipavidalinimas pagal aukštesnę idėją*. Tuo tarpu laisvumas yra būtina sąlyga kiekvienam žmogiškajam veikimui. Kultūriniai veiksmai yra tik tam tikra rūšis žmogiškų veiksmų, todėl laisvumas jiems tėra *genus proximum*; tuo tarpu *differentia specifica* reikia ieškoti kur kitur. O ja, kaip anksčiau matėme, ir yra apipavidalinimas pagal idėją. Laisvas žmogaus veikimas tampa kultūriniu sulig tuo, kai tik jis virsta kurio nors prigimtojo objekto apipavidalinimu pagal aukštesnę idėją. Žmogaus suvoktoji idėja darosi tuomet formaline veikiamojo daikto priežastimi. Sustatę kultūros priežastis šalia religijos, pamatysime šitų dviejų gyvenimo laipsnių skirtingumą ir jų santykius vienos su kita. Vyriausia *vykdomąja* priežastimi kultūroje yra žmogus, o religijoje – Dievas. Žmogus čia, kaip kultūroje gamtos dėsniai, yra pagalbinė vykdomoji priežastis, galima pavadinti ir instrumentaline priežastimi. *Materialinė* priežastis kultūroje yra prigimtis ir gamta, tuo tarpu religijoje – kultūra ir civilizacija. Į nekultyvuotąją gamtą religija neveikia. *Formalinė* priežastis kultūroje yra žmogiškosios idėjos, kurios apsireiškia trimis kultūrinio gyvenimo lytimis: žinija, dora ir menu. Tuo tarpu religijoje žmogiškųjų idėjų vieton stoja dieviškieji pirmavaizdžiai, ir kultūrinio gyvenimo lytis pakeičia atitinkamos religinio gyvenimo lytys, tikėjimo išpažinimas, Šventųjų bendravimas ir kultas. *Siekiamąja* išvidine priežastimi kultūrai yra civilizacija, o religijai – Bažnyčia. Siekiamoji išviršinė priežastis kultūrai yra religija, o religijai – Dievas. Kitaip sakant, kultūra parengia sąlygas įsigalėti religijai, o religija visą pasaulį galutinai sujungia su Dievu.

Grafinis religijos ir kultūros priežasčių pavaizdavimas leis dar aiškiau suvokti jų santykius.

Priežastys / Gyvenimo tarpsniai	Vykdomoji	Materialinė	Formalinė	Siekiamoji
Religija	Dievas Žmogus (*instrumentalinė pr.*)	Civilizacija – kultūra	1. Tikėjimo išpažinimas 2. Šventųjų bendravimas 3. Kultas	Dievas (*išviršinė*) Bažnyčia (*išvidinė*)
Kultūra	Žmogus Gamtos dėsniai (*instrumentalinė pr.*)	Gamta – prigimtis	1. Žinija 2. Dora 3. Menas	Religija (*išviršinė*) Civilizacija (*išvidinė*)

Jau šitoji trumputė priežasčių apžvalga parodo, kad religija iškyla aukščiau už kultūrą, kaip pilniausias ir tobuliausias gyvenimo laipsnis. Kiekvienoje religijos priežastyje yra įimta ir kultūros priežastys. Bet kartu atsiranda čia naujų elementų, kurių kultūroje nebuvo ir kurie neleidžia įglausti religijos į kultūros plotą. Kartu taip pat iš to matyti, kad šitų dviejų gyvenimo sričių negalima taip atskirti, kad atrodytų, jog jos plėtojasi *šalia* viena kitos. Net geriau kalbėti apie gyvenimo laipsnius negu apie gyvenimo sritis. Gyvenimo plėtojimasis eina ne horizontaline, bet vertikaline kryptimi. Jis taip pat nekyla *atskirai* iš prigimties į kultūrą, iš kultūros į religiją, bet visi šitie trys laipsniai yra *kartu* ir kiekvienas aukštesnysis suponuoja bent minimalinį žemesniojo išsivystymą. Kur prigimtis yra suirusi, ten negali būti nė aukštos kultūros; kur nėra kultūros minimumo, ten nė religija negali tinkamai pasireikšti. Bet iš kitos pusės, kiekvienas aukštesnysis laipsnis daro tobulinančios įtakos žemesniajam. Tokiu būdu gyvenimo laipsnių veikimas vienas į kitą pasidaro *grįžtamasis*. Kultūra tobulina prigimtį, o patobulintoji prigimtis savo ruožtu sudaro tinkamesnes sąlygas klestėti kultūrai; religija daro teigiamos įtakos kultūrai, o ši savo ruožtu duoda galimybės našesniam religijos veikimui.

Dievo ir pasaulio santykiai taip pat parodo kultūros susilietimus bei skirtingumus. Religija tik tuomet galėtų įeiti į kul-

tūrą, jei Dievas įeitų į pasaulį. Bet kadangi Dievas į pasaulio daiktų kategorijas neįeina, todėl ir religija, kaip žmogaus santykiai su Dievu, taip pat negali tilpti kultūroje, kaip žmogaus santykiuose su pasauliu. Iš kitos pusės, kadangi Dievas ir pasaulis nesudaro *dviejų* skaičiaus, stovinčių šalia vienas kito, taip ir kultūra su religija negali sudaryti dviejų gyvenimo sričių, kurios plėtotųsi šalia viena kitos paraleliškai. Kaip Dievas persunkia pasaulį, nei su juo nesusiliedamas, nei jo nepažemindamas, taip pat ir religija turi persunkti kultūrą, nei į ją neįeidama kaip dalis, nei nuo jos atsiskyrusi, nei su ja susiliedama ligi pražudymo savo individualumo.

Tuo būdu, atrodo, bus pakankamai paaiškėjęs religijos ir kultūros skirtingumas. Religija, apimdama prigimtį, tuo pačiu daros *įgimtas* dalykas, ypač jei prisiminsime dar tą savaimingą žmogaus linkimą Dievop, kuris glūdi žmogaus prigimtyje, kaip Dievo kūrybos išdavoje. Vis dėlto šitoji įgimtoji religija yra tik potencialinė. Ją aktualizuoti gali tik laisvas ir sąmoningas žmogaus apsisprendimas, kuris iškyla jau aukščiau už prigimties sritį. Apimdama kultūrą, religija darosi ir *kultūriniu* dalyku. Kiekviena religinė gėrybė yra kartu ir kultūrinė gėrybė, bet ne atvirkščiai. Vis dėlto religijos negalima sutalpinti nei prigimtyje, nei kultūroje. Ji iškyla už šitas sritis aukščiau, jomis atsiremdama – į kultūrą tiesioginiu būdu, į prigimtį netiesioginiu – ir kartu pakeldama jas iki atbaigiamojo laipsnio. Kultūrinė atrama religijai yra ryškiausia. Užtat ir religija savo ruožtu kultūrai taip pat daro didžiausios ir tiesioginės įtakos. *Ji ne tik ją kelia aukštyn, bet ir atbaigia.* Panagrinėti religijos reikšmę kultūrai ir yra skiriamas šitas darbelis.

PIRMASIS SKYRIUS

Religijos reikšmė kultūros idealų nustatymui

1. Idėjos reikšmė kultūrai apskritai

Sakydami, kad „kultūrinis veiksmas yra sąmoninga žmogaus veikmė kokiam nors prigimtajam objektui, tikslu api-

pavidalinti jį lytimi, atitinkančia aukštesnei idėjai"[10], turime čia kreipti dėmesio į du dalykus: Į *apipavidalinimą* ir *idėją*. Šitie du elementai yra būtinos ir esminės kultūrinio veiksmo žymės. Kad kuris nors veikimas būtų kultūrinis veiksmas, neužtenka nei vieno apipavidalinimo, nei vienos idėjos, bet reikia ankšto jų abiejų bendradarbiavimo. Kai bebras stato savo namelius ar bitė dirba medui korius, jie apipavidalina prigimtąją ir net netvarkingą medžiagą. Vis dėlto šitų sutvėrimėlių veikimo nelaikome *kultūriniu*, nes jie dirba vadovaujami ne proto, bet instinkto, vadinasi, jiems trūksta idėjos ir kaip motyvo jų darbui, ir kaip egzempliarinės priežasties, pagal kurią jie apipavidalintų prigimtąjį objektą. Iš kitos pusės, kai žmogus įlipa medin, raško vaisius ir juos valgo, jis taip pat dar nedirba kultūrinio darbo, nes šitame jo veikime nėra *apipavidalinimo*.

Kai kalbama apie žmogaus veiksmus, kurie paprastai esti laisvi ir sąmoningi, vadinasi, lydimi tam tikros idėjos, tai jiems kultūrinį pobūdį suteikia apipavidalinimas. Kur nėra apipavidalinimo, ten nėra nė kultūriškumo. Kai žmogus, šalčio spiriamas, suradęs šiaudų krūvelę, apsikrauna jais, tuo būdu apsaugodamas savo kūną, šitas jo veikimas dar neturi kultūriškumo pobūdžio. Bet jeigu žmogus šituos šiaudus kuriuo nors būdu sutvarkytų, pasigamindamas vienokius ar kitokius drabužius, tada jo darbas taptų *kultūriniu*, nes prigimtasis objektas (šiaudai) jau būtų apipavidalintas aukštesne lytimi. Prokultūrinės šeimos tėvas medžiodamas arba motina, rinkdama augalus, dar beveik nedirbo kultūrinio darbo, nes šitie jų veiksmai buvo tik paprastas be jokio apipavidalinimo maisto produktų ieškojimas, ką labai gudriai atlieka ir gyvuliai. Bet kai totemistinėje kultūroje iš *vieno* tėvo medžioklės buvo suorganizuota vadinamoji *aukštesnioji medžioklė* arba kai matriarchatinėje kultūroje motina, vietoj rinkusi augalus, pradėjo juos auginti ir dirbti žemę – čia išėjo aikštėn kultūrinis jų veikimo pobūdis, nes prigimtieji objektai jau buvo apipavidalinti. Kalbant apie apipavidalinimą, niekados

[10] Prof. *St. Šalkauskis*, Kultūros filosofijos metmens, Kaunas, 1926, p. 8.

nereikia iš akių paleisti *idėjos.* Tik ji viena duoda apipavidalinimui kryptį ir apreiškia jo sąmoningumą, be kurio kultūrinis veikimas taip pat būtų negalimas. Tik ji turi galybės sąmoningomis žmogaus pastangomis veikiamą prigimties objektą perkeisti pagal aukštesnę lytį ir tuo būdu pakelti jį į tobulesnį būties laipsnį. Tik ji prigimtąjį krutėjimą padaro kultūriniu veikimu. Idėja kultūriniame veikime yra formalinė ir egzempliarinė priežastis, pagal kurią daiktas lyg ir atbaigiamas kurti ir kuri šitą veikimą taip išskiria iš kitų.

Prigimtojo daikto apipavidalinimas, jo suformavimas pagal idėją bus tuo geresnis, kuo aiškesnė bus pati idėja. Visų pirma idėjos skaidrumas kultūrinį veikimą *subjektyviniu atžvilgiu* padaro *uolesnį,* nes aiškiau suvoktoji idėja veržiasi būti realizuojama, kas pastūmi žmogų į veikimą. Verčiamoji idėjos galybė ypač ryškiai išeina aikštėn darbuose genialių žmonių, kurie dažnai per visą savo gyvenimą, stigdami kartais elementariausių apsirūpinimo dalykų, vis dėlto buvo tiek sužavėti jųjų suvoktąja idėja ir tiek josios pastūmėti į darbą, jog užmiršdavo viską ir dienas bei naktis praleisdavo prie savo kūrinių, kol visiškai išsieikvodavo fizinės jų pajėgos. *Objektyviniu atžvilgiu* idėjos skaidrumas duoda kultūriniam veikimui didesnio *sėkmingumo,* nes žmogus tuomet geriau suvokia, kokių priemonių reikia imtis siekiamajam tikslui realizuoti. Žinoma, tas dar nesako, kad idėjos aiškumas pats vienas yra pakankamas laidas kultūrinio veikimo sėkmingumui. Tam reikia dar įvairių ir kitų sąlygų. Bet pirmoji ir svarbiausioji yra – *kiek galima geresnis idėjos pažinimas.* Ir suprantama. Stingant idėjos aiškumo negalima gerai žinoti, kuria kryptimi turi eiti žmogaus pastangos, kad daiktui būtų suteiktas aukštesnis būties laipsnis. Idėjos stoka kultūrinį veikimą daro visiškai negalimą; idėjos neaiškumas tą patį veikimą paženklina menko sėkmingumo žyme. Kai žmogus gerai nežino, ką jis turi iš aplinkui jį esančių daiktų padaryti, suprantama, kad jo pastangos *subjektyviai* bus labai nedidelės, nes čia, kaip ir kitur, turi galios dėsnis *nil volitum nisi praecognitur; objektyviai* žmogaus veikimo rezultatai bus menki ir turės taip pat menką kultūriškumo pobūdį.

Taigi pasirodo, kad kultūrinis pažangos galimumas yra tiesiog proporcingas idėjos skaidrumui. Juo bus aiškesnė idėja, juo ir kultūra galės toliau pažengti. Ar ji iš tikro pažengs, ar ne, tai pareis nuo kitų įvairių priežasčių. Bet idėjos aiškumas yra ir pirmoji sąlyga. Kultūra todėl tiek gali pasistūmėti į priekį, kiek bus pasistūmėta jai vadovaujančių idėjų pažinimo. Bet iš kitos pusės, šitas kultūros kilimas savo ruožtu padeda žmogui taip pat ir idėjas aiškiau suvokti. Tai atsitinka tokiu būdu. Idėjos iššifruojamos iš mus supančios aplinkos. Pagal šitas idėjas paskui integracijos būdu susidaroma daugiau ar mažiau tobuli idealai, prie kurių daiktai artinami ir tuo būdu gaunami kultūros laimėjimai. Šitie laimėjimai savo ruožtu kiekvieną kartą duoda žmogui geresnių priemonių tobuliau pažinti jį supančią aplinką, o tobulesnis aplinkos pažinimas leidžia tobuliau iššifruoti idėją, tobuliau integruoti idealus ir tobuliau apipavidalinti daiktus. Vadinasi, tobulesnis idėjos pažinimas patobulina kultūrą, o šitos patobulintos kultūros priemonės padeda savo ruožtu tobuliau pažinti idėją. Tobulesnis idėjos pažinimas vėl patobulina kultūrinį veikimą ir kultūrines išdavas. Tuo būdu idėjos pažinimo ir jos realizavimo tobulėjimas eina spiralės pavidalo ratais aukštyn, kur kiekvienas aukštesnysis lankas yra tobulesnis už žemesnįjį. Vadinasi, *idėjos aiškumas ir kultūrinė pažanga turi vienas kitam grįžtamosios reikšmės,* nors idėjos aiškumas yra visados pirmutinė sąlyga kultūros pažangai.

Suprantama, kad šitas idėjos aiškumas gali turėti įvairių laipsnių. Jis gali svyruoti tarp menkiausio idėjos švystelėjimo, talpinančio savy bent minimalinį daikto tobulumo suvokimą, ir daikto pirmavaizdžio arba idealinio jojo tipo, pagal kurį jis buvo sutvertas ir su kuriuo sutapdytas įgytų būties pilnatvę. Teorinės kultūros srities idealas kaip tik ir yra kuo toliausiu būdu iššifruoti idėjas ir visoje pilnybėje atstatyti daiktų idealus. Bet kol šitas idealas nėra pasiektas, tol kultūrinis žmogaus veikimas visuomet turi savo pagrinde idėją, kuri skiria jį nuo prigimtojo krutėjimo; iš kitos pusės, šitam veikimui visuomet šio to trūksta taip ligi tobulo idealo atstatymo, taip ligi tobulo jo realizavimo tikrovėje.

Istorinis kultūrinės pažangos vyksmas, nors ir sunkiai, vis dėlto pamažu eina nuo to menkiausio idėjos suvokimo prie tobulo daiktų pirmavaizdžių pažinimo. Neribota žmogaus dvasia nepasitenkina netobulu idėjos pažinimu, įgytu per abstrakciją iš patyrimo faktų. Ji stengiasi integracijos būdu atstatyti savo sąmonėje pirmykštį visų daiktų stovį, kada jie dar nebuvo atitrūkę nuo idealinių tipų. Ji stengiasi iš matomosios tikrovės iššifruoti dieviškąją mintį. Iš kitos pusės, paskui šituos teorinius užsimojimus ir laimėjimus eina praktinės pastangos artinti daiktus prie mažiau ar daugiau pažintų jų pirmavaizdžių, visą tikrovę sutvarkyti pagal daugiau ar mažiau suvoktą dieviškąjį planą. Pats žmogus taip pat stengiasi pakilti ligi jam, kaip kosmoso būties viršūnei, deramos aukštumos nuo jį pavergiančio materialinio gaivalo, jį apvalydamas ir suorganizuodamas. Eidami atgal istorijos žengtu keliu, nesunkiai galime pastebėti, kad juo toliau grįžtame, juo labiau randame žmogų pavergtą erdvės, laiko ir priežastingumo dėsnių, kurie nepermaldaujamai viešpatauja visoje medžiaginėje tikrovėje. Ir tik labai lėtai, labai sunkiai, po ilgų kovų ir nuolatinio veržimosi žmogus pamažu apvaldo medžiagą ir ją padaro tinkama išreikšti norimą idėją. Ne veltui tad istorija kai kieno yra vadinama aštuntąja pasaulio kūrybos diena, kada žmogus visu skaidrumu apreiškia savo panašumą į Dievą, kaip Kūrėją.

2. Idėjos pažinimo kliūtys

Taigi nenuginčijamas yra faktas, kad žmonija nuolat žengia priekin. Bet taip pat negalima neigti, kad po tiek ieškojimų ir tyrinėjimų vis dar nėra pasiektas nei tobulas kultūros idealų pažinimas, nei tuo labiau tobulas jųjų realizavimas. Todėl visai teisėtai galima kelti klausimas, ar iš viso yra lemta kultūrai šitie idealai pasiekti? Palikdami tolimesniems svarstymams klausimą apie kultūros pastangas idealus realizuoti, čia tuo tarpu panagrinėsime, ar žmogus, pasigaudamas vienos tik kultūros priemonių, gali tobulai šituos idealus *pažinti*.

Norint žinoti, ar galimas yra tobulas idealo pažinimas prigimtomis žmogaus pajėgomis, reikia visų pirma išaiškinti, ar galima *tobulai* iš daiktų iššifruoti idėją, nes be tobulo idėjos pažinimo abstrakcijos būdu nėra galimas nė *tobulas* idealo atstatymas integracijos būdu. Kas gi yra idėja? Idėja yra ne kas kita kaip numedžiaginta daikto lytis. Tuo tarpu kaip bendroji metafizika įrodo, lytis yra ne tik vienybės, gražumo, tikslingumo, bet ir *suvokiamumo pradas*. Vadinasi, daiktas yra tiek suvokiamas, kiek suvokiama jo lytis, nes tik ji viena ir tegali būti suvokiama. Bet kadangi žmogaus pažinimas gali įvykti tik per pojūčių tarpininkavimą, kurie pasigauna išviršinių daikto apraiškų, todėl ir lytis gali būti suvokiama tik tiek, kiek ji įstengs prasiveržti pro medžiagą, kiek ji suspindės pro pojūčiams prieinamas daikto ypatybes, žodžiu, *kiek tobulai ji medžiagoje įsigalės ir ją apvaldys*. Jeigu ji medžiagą apvaldys tobulai, tai tobulai pasireikš, ir todėl, objektyviai imant, bus galima tobulai pažinti. Priešingai, menkas lyties įsigalėjimas medžiagoje padaro daiktą kažin kaip neaiškų ir tuo pačiu tobulai nepažįstamą.

Taigi dabar ir kyla pats svarbiausias klausimas: ar *prigimtoje tikrovėje daikto lytis tobulai apvaldo medžiagą, ar ne?* Jau minėjome, kad lytis taip pat yra vienybės, tikslingumo ir gražumo pradas. Vadinasi, nuo josios įsigalėjimo medžiagoje pareina, kiek daiktas yra vieningas, tikslingas ir gražus. Iš kitos pusės, jeigu pasaulyje niekur nematome nei tobulos vienybės, nei tobulo gražumo, nes šalia šitų gėrybių visur yra didesnis ar mažesnis kiekis išsiskaldymo, chaotiškumo ir bjaurumo, tai iš to tegalima padaryti išvadą, kad *lytis vis dėlto tobulai medžiagos neapvaldo*. Kitaip pasaulyje nebūtų nei išsiskaldymo, nei chaoso, nei bjaurumo. O šitų dalykų paneigti nieku būdu negalima. Jie per daug yra visų jaučiami ir suprantami, ne kartą niekais pavertę net ir stropiausias žmonijos pastangas. Jie kaip tik ir kyla iš lyties negalės apvaldyti medžiagą. O jeigu taip, jeigu lytis negali tobulai įsigalėti medžiagoje, tada ji negali būti nė tobulai suvokiama, nes tobulas josios suvokimas reikalauja, kaip būtinos sąlygos, tobulo įsigalėjimo. Vadinasi, prigimtosios mūsų tikrovės daik-

tai yra tam tikra savo dalimi iracionalūs ir todėl nesuvokiami. Tuo anaiptol netvirtinama, kad jų *visiškai* negalima pažinti. Tai atsitiktų tada, kai lytis visiškai negalėtų apvaldyti medžiagos, kas reikštų daikto nebuvimą. Tuo tarpu lytis vis dėlto medžiagą apvaldo, tik *netobulai*. Todėl ir lyties suvokimas yra galimas, bet *netobulas*.

Jeigu dabar idėja yra ne kas kita, kaip numedžiaginta lytis, tad negalėjimas tobulai suvokti lyties tuo pačiu padaro negalima nė tobulą idėjos pažinimą. Juk kaip žmogus gali *tobulai* iššifruoti idėją iš to daikto, kuris yra ne tik tam tikrame laipsnyje sukilęs, chaotiškas, negražus, bet ir *iracionalus*. O tokie yra visi prigimtosios mūsų tikrovės daiktai. Taigi į klausimą, ar galimas yra *tobulas* idėjos pažinimas, reikia atsakyti *neigiamai*.

Be tobulo idėjos pažinimo abstrakcijos būdu nėra galimas, kaip jau buvo minėta, nė tobulas idealo atstatymas integracijos būdu. Juk kas yra idealas? Jis nėra nei konkretinis daiktas, nei daikto sąvoka. Sąvoka, kaip žinome, gaunama sutraukus bendras daiktų ypatybes į vieną ir atitraukus individualines. Tuo būdu sąvokoje būties visados yra mažiau negu konkrečiame daikte. Tuo tarpu idealą visados suprantame kaip būties pilnybę. Todėl sąvoka, palyginta su idealu ar idealiniu daikto tipu, visados yra tik blanki jojo atšvaita. Iš kitos pusės, konkretus daiktas taip pat yra tik idealo atlauža, nes jame idealas realizuotas tik iš dalies, tik lygstamai. Pats idealas yra plastinis daikto pirmavaizdis ir vienintelė būties pilnybė. Jis yra galutinė daikto kaip tokio *netobulumo* riba į *apačią*. Jei daiktas netektų tos būties arba tų žymių, kurios yra sąvokoje, jis nustotų buvęs tuo, kuo yra. Iš kitos pusės, jeigu prileistume, kad daiktas betobulinamas prašoktų savo pirmavaizdį arba įgytų tokių ypatybių, kokių neturi plastinis jojo principas, jis taip pat jau nebūtų tuo, kuo yra. Pirmuoju atveju jis netilptų savo rūšyje dėl netobulumo, antruoju – dėl per didelio tobulumo. Sąvoka arba idėja išreiškia, kuo daiktas yra; tuo tarpu idealas parodo, kuo daiktas *turi* būti. Čia ir pasirodo idėjos reikšmė idealo atstatymui. Juk nežinant arba menkai težinant, kuo daiktas yra, ne-

galima bus nė žinoti, kuo jis turi būti. Nepažįstant tobulai daikto būties minimumo (idėjų), negalima tobulai suvokti nė būties maksimumo, kurio nešėju kaip tik ir yra idealinis daikto tipas. Taigi galop prieiname išvadą, kad dėl lyties negalės tobulai apvaldyti medžiagą tobulos idėjos, todėl ir idealo, pažinimas prigimtojoje tikrovėje ir prigimtomis žmogaus pajėgomis nėra galimas.

Bet kiekviename daikte, kaip sudėtame iš dviejų esminių pradų – iš lyties ir medžiagos, *privalu*, kad lytis tobulai įsigalėtų medžiagoje ir ją apvaldytų, kaip apsprendžiamasis medžiagos pradas. Todėl *lyties negalė tobulai apspręsti medžiagą yra privalomo daiktui tobulumo stoka*. O tai ir yra ne kas kita, kaip *blogis* tikriausia to žodžio prasme. Iš to matyti, kad blogis yra lyties negalė tobulai apvaldyti medžiagą. Surasti šitos negalės atsiradimo priežastį reikštų išspręsti blogio kilmės problemą. Bet mūsų tikslui tai nėra reikalinga. Mums užtenka tos išvados, kad negalėjimas tobulai pažinti kultūrinių idealų yra blogio viešpatavimo pasėka. *Šitoji lyties negalė tobulai apvaldyti medžiagą*, šitasai daiktus palietęs blogis yra *objektyvinė tobulam idealo pažinimui kliūtis*. Josios pagrindas yra pačiuose daiktuose.

Iš kitos pusės, blogis yra palietęs ir žmonių pažinimo galią, susilpnindamas josios aštrumą bei tvirtumą. Nereikia nė įrodinėti, kad iš tikrųjų žmogus dažnai nesugeba tobulai atskirti tiesos nuo klaidos. O tai pareina nuo to, kad protas neįstengia pakankamai aštriai įžiūrėti esmines daikto ypatybes ir jas tarp savęs palyginti. Be to, ne vienas taip pat neįstengia pakilti ligi tobulesnio tiesos pažinimo, kas reiškia pažįstamosios galios tvirtumo stoką. *Šitas proto silpnumas yra subjektyvinė kliūtis tobulam idealo pažinimui*. Praktikoje ši kliūtis dažnai esti vyriausia daugelio nepasisekimų priežastis. Todėl tylomis pro ją praeiti negalima.

Visa tai rodo, kad jau teorinė kultūros sritis prieina savotišką tragizmą: linkimas į tobulą idealo pažinimą visados lieka, net tam tikra prasme kaskart darosi vis stipresnis. Tuo tarpu jam kelią pastoja dvi kliūtys, kurių kultūra – ypač pirmosios – savo pačios sukurtomis priemonėmis pergalėti ne-

įstengia. Kova su blogiu grynai kultūros priemonėmis gali duoti neblogų rezultatų, bet ji blogio iš pasaulio nepašalins. O be to objektyvinės kliūties pergalėjimas nėra galimas. Tad ar jau neišvengiamai žmogus yra pasmerktas *niekados* neprieiti prie tobulo kultūrinių idealų pažinimo? Ar jau nėra nieko, kas galėtų atsverti minėtų kliūčių iškeliamus sunkumus, iš vienos pusės, *parodymu*, atskleisdamas ieškomą idealą, iš kitos pusės, – *patvirtinimu*, apsaugodamas žmogaus protą nuo suklydimo? Šitoji kultūrai parama kaip tik ir ateina iš *religijos*.

3. Dieviškoji Kūryba ir Dieviškasis Apreiškimas

Norėdami aiškiai pamatyti, kokią iš tikrųjų didžiulę pagalbą religija teikia kultūros idealų nustatymui ir artinimuisi prie tobulo jų pažinimo, turime visų pirma pasvarstyti, koks yra santykis tarp mūsų pažintųjų idėjų ir religijos apreikštųjų. O kadangi mūsų pažintosios idėjos yra iššifruotos iš daiktų, daiktai gi savo ruožtu yra Dievo Kūrybos išdava; iš kitos pusės, kadangi *religijos* idėjos yra ne kas kita, kaip Dievo Apreiškimo vaisius, todėl svarstymas santykių tarp pažintos idėjos ir apreikštos virsta nagrinėjimu santykių tarp Dieviškosios Kūrybos ir Dieviškojo Apreiškimo. Šitas klausimas turi du atžvilgius: 1) *objektyvinį*, kai sprendžiama, kaip Dieviškoji Kūryba ir Dieviškasis Apreiškimas santykiuoja nuo mūsų nepriklausomoje tikrovėje, būtent: koks yra santykis tarp Dievo sukurto daikto ir Dievo apreikštos idėjos apie tą patį daiktą; 2) *subjektyvinį*, kai norima surasti santykius, esančius mūsų prote tarp pažintos idėjos iš sukurtų daiktų ir pažintos idėjos iš apreiškimo apie tą patį daiktą. Ir vieną, ir kitą atžvilgį šitam skyrelyje pasvarstysime.

Kas yra Dieviškosios Kūrybos aktas? Dieviškoji Kūryba yra – paprastai vadinama tvėrimu iš nieko. Pasakymas „iš nieko" būtų labai klaidingai suprastas, jei būtų imamas materialinės priežasties prasme. Juo norima tik paneigti bet kokį pirma daikto egzistavusį objektą, iš kurio jis būtų padary-

tas. Todėl, kaip tiksliai šį dalyką apibrėžia *philosophia perennis*, tvėrimas yra *productio totius rei ex nihil sui et subiecti*. Vadinasi, daiktas prieš sutvėrimą neegzistavo ne tik kaip toks (pvz., kaip medis, kaip akmuo), bet ir nebuvo iš ko nors pagamintas. Žmogaus kūryba tuo ir skiriasi nuo Dieviškosios, kad žmogus gali tverti daiktus *ex nihilo sui*, vadinasi, gali padaryti daiktą naują, kuris prieš tai kaip toks neegzistavo. Bet žmogus negali sutverti daikto *ex nihilo subiecti*, nes jis visuomet privalo turėti savo darbams medžiagos. Tuo tarpu Dieviškoji Kūryba šito materialinio substrato nėra reikalinga. Iš jos išėjęs daiktas yra naujas visais atžvilgiais. Bet taip žmogiškoji, taip Dieviškoji Kūryba turi tą bendrą, kad ir vienoje, ir kitoje daiktas sutveriamas *ex nihilo sui*, vadinasi, padaromas naujas, kurio, kaip tokio, ligi tol nebuvo. Čia tai ir glūdi Dieviškosios Kūrybos supratimo raktas. Kūrybos esmė juk ne tame yra, ar reikalingas medžiaginis substratas (*nihilum subiecti*), ar ne, bet *tame*, kad ji *padaro naują daiktą kaip tokį* (*nihilum sui*). O medžiaginio substrato reikalingumas ar nereikalingumas pareina nuo Kūrėjo galybės laipsnio. Kas nors yra kūrėjas ne dėl to, kad jis gali pagaminti naują daiktą be materialinio substrato, bet dėl to, kad jis gali *pagaminti naują daiktą, kaip tokį*. Šitaip suprantant kūrybos esmę bus lengva tarp Dieviškosios ir žmogiškosios kūrybos įžiūrėti ankšto. Tiesa, net ir daikto, kaip tokio, naujumo atžvilgiu Dieviškoji Kūryba begaliniai prašoksta žmogiškąją kūrybą. Vis dėlto *kūrybos* žodis čia nepasidaro visai daugiareikšmis, bet lieka analogiškas. Tas leidžia ir žmogaus panašumą į Dievą matyti jo *kūrybiškume*. Be to, jeigu kūrybos – taip Dieviškosios, taip žmogiškosios – esmė yra pagaminime naujo daikto, kaip tokio (*productio rei ex nihilo sui*), tai žmogaus kūrybos procesas bus taip pat analogiškas savo esme Dievo Kūrybos procesui, ir todėl žmogiškosios kūrybos panagrinėjimas suteiks nemaža šviesos ir Dieviškosios Kūrybos supratimui.

Norėdami surasti žmogiškosios kūrybos *proceso* esmę, panagrinėkime menininkų kūrimo procesą, nes šie žmonės yra didžiausi kūrėjai ir jų darbuose daikto, kaip tokio, naujumas skaidriausiai apsireiškia. Kaip tad eina meno veikalo kūri-

mas? Kaip rodo kūrybos psichologijos tyrinėjimai, visų pirma menininko dvasioje *gema idėja*. Šitos idėjos atsiradimą gali pažadinti įvairūs akstinai, bet mūsų klausimui idėjos kilmė yra nesvarbi, nes idėjos formavimasis dar nėra kūryba. Tikrasis kūrimo procesas prasideda idėją jau turint. Taigi idėja kūryboje yra pradedamasis punktas. Kaip žinome iš bendrosios psichologijos, kiekviena idėja turi linkimą realizuotis, tapti kūnu ir tuo būdu apsireikšti regimuoju būdu. Tas pats vyksta ir su menininkų turimomis idėjomis. Būdamos dažniausiai intuityvinio suvokimo vaisius ir todėl žymiai skaidresnės, negu įgytos diskursyviniu būdu, menininkų idėjos šitą veržimąsi turi tokį stiprų, jog tiesiog nesulaikomai jos verste verčia žmogų apreikšti jas regimais ženklais. Tuomet menininkas imasi darbo ir vienokioje ar kitokioje medžiagoje daugiau ar mažiau tobulai įkūnija turimą savo dvasioje idėją. Idėja tampa kūnu, ir tuo būdu gaunamas meno kūrinys, naujas daiktas, kuris kaip toks ligi šiol neegzistavo.

Kas gi šitą daiktą padaro naują? Kas jį išskiria iš kitų? Ar toji medžiaga, pvz., marmuras, garsai, žodžiai, dažai?.. Aišku, ne, nes iš tos pačios medžiagos yra sukurti ir kitų menininkų veikalai. Skirtumas išeina aikštėn toje išvidinėje organizacijoje, tame naujame sutvarkyme, kurį yra įgijusi ta pati medžiaga – tas pats marmuras arba tie patys *vienos* oktavos (kaip dažnai pasitaiko liaudies dainose) tonai. Ogi šitos naujos organizacijos, šito naujo sutvarkymo pradas yra ne kas kita, kaip toji menininko sieloje glūdinti idėja. Pagal ją menininkas tvarko medžiagą, tvarko taip, kad toji atspari šios tikrovės materija būtų kuo labiausiai tinkama išreikšti idėją regimais ženklais. Vadinasi, idėja tampa sukurto naujo daikto formaline priežastimi. Suprantama, kad idėjos įkūnijimas medžiagoje dar nepanaikina josios menininko sieloje. Šitoji visuomet menininko sieloje glūdinti idėja yra idealinis sukurtojo veikalo tipas arba jojo pirmavaizdis, pagal kurį jis buvo sukurtas ir su kuriuo *privalo* būti lyginamas tada, kai kas nors tąjį veikalą apgadino, o mes jį norime atstatyti į pirmykštį stovį. Taigi *žmogiškosios kūrybos proceso esmė yra realizavime turimųjų dvasioje idėjų, kurios pasidaro sukurto daikto pirmavaiz-*

džiais. Sukurtasis daiktas yra tiek tikras, kiek jis atitinka kūrėjo dvasioje esančią idėją, ir tiek sugedęs, blogas, kiek nuo šitos idėjos yra nutolęs arba kiek šitoji idėja nesugebėta visu ryškumu jame realizuoti. Žinoma, šitoji idėja, objektyviai imant, savo ruožtu bus tiek tikra, kiek išreikš savimi ontologinę tiesą. Bet subjektyviniu atžvilgiu ji visados bus pirmutinė norma apspręsti meno kūrinį. Žinodami dabar, kad daiktui, kaip tokiam, naujumą suteikia realizuota idėja, iš kitos pusės, žinodami, kad Dievo Kūryboje daiktai taip pat yra sutveriami nauji, *kaip tokie,* galėsime suprasti, jog ir Dievo Kūrybos procesas eina analogišku būdu kaip ir žmogaus. Dievo sukurtiems daiktams, kaip tokiems, naujumą duoda taip pat idėja. Vadinasi, šitoji idėja yra realizuota, yra įmedžiaginta su tuo skirtumu, kad tas materialinis substratas arba idėjos išreiškėjas regimais ženklais Dievo galybės buvo pašauktas iš nieko. Tuo tarpu žmogaus darbuose jis turėjo jau būti. Šitoji idėja tapo substancialine daikto lytimi, padariusia daiktą vieningą, tikslingą, gražų, gerą ir tikrą. Ji suorganizavo medžiagą pagal savo reikalavimą, ji ją sutvarkė, apsprendė ir apvaldė. O kadangi Dievas yra Visagalis, taigi Jojo kūryboje negali būti klaidos nei idėją pažįstant, nei ją realizuojant. Todėl reikia padaryti būtiną išvadą, kad visuose tiesioginiu Dievo veikimu sukurtuose daiktuose, jeigu Dievas nesiskaito su esamomis sąlygomis, idėja yra *tobulai* realizuojama ir *tobulai* medžiagoje įsigali. Šitoji realizuotoji idėja, lyg ir išplaukusi iš Dievo esmės, nenustoja būti kartu ir Dievuje, tapdama tuo būdu sukurtojo daikto pirmavaizdžiu. Tik išėjusis iš Dievo rankų daiktas, aišku, visiškai atitinka šitą idealinį savo tipą, todėl yra tobulas ir turi būties pilnatvę.

Bet kai svarstome prigimtosios mūsų tikrovės daiktus, turime prieiti liūdną išvadą, kad mes niekur nematome tų tobulų daiktų, kurie turėtų būti. Jie visi yra apardyti, susiskaldę, tam tikra prasme chaotiški ir iracionalūs. Padaryti nusprendimą, kad jie tokie, kokie dabar yra, buvo Dievo sutverti, mes negalime, nes tai būtų priešinga taip Dievo Išminčiai, taip Visagalybei. Todėl reikia būtinai prileisti, kad šitas daiktų apardymas, šitoji, kaip anksčiau matėme, lyties

negalė tobulai apvaldyti medžiagą atsirado tik vėliau, kaip kurios būtybės – tik ne Dievo – veikimo pasėka. Nespręsime čia, kas buvo toji būtybė ir koks buvo tas milžiniškos įtakos pasauliui padaręs veiksmas, nes tai neįeina į šito darbo rėmus. Mums pakanka konstatuoti tą faktą, kad Dievo sutverti daiktai dabar yra atitrūkę nuo idealinių savo tipų ir užtat pasidarę netobuli. Kūrybinės žmogaus pastangos kaip tik eina ta linkme, kad daiktus atstatytų į pirmykštį jų stovį, kad pakeltų juos ligi pirmykščio jų turėto būties laipsnio ir tuo būdu sugrąžintų jiems išplėštą tobulumą. Bet šitame darbe, kaip ir apgadintų *žmogaus* veikalų reintegracijoje, reikia daiktus lyginti su idealiniais jųjų tipais, reikia visų pirma žinoti ne tik tai, koks daiktas dabar yra, bet ir koks jis turi būti arba, geriau, *koks jis buvo pirmykščiame tobulumo stovyje*. Čia neužtenka kokio nors neaiškaus žinojimo, kokio nors ūkanoto nujautimo. Čia reikia, kiek galima, tobulesnio pažinimo. Tobulas daiktų reintegravimas yra galimas tik, iš vienos pusės, tobulai pažinus taip daiktą, taip jo pirmavaizdį, o iš kitos, – turint pakankamų jėgų daiktą atstatyti į pirmykštį jo stovį. (Ar kultūra turi jėgų, pasvarstysime vėliau; šitame skyrelyje nagrinėjame tik pažinimą.) Bet juk idealiniai Dieviškosios Kūrybos veikalų tipai glūdi Dievo esmėje. Tiesa, mes galime susidaryti *savo* idealinius tipus iš iššifruotos idėjos. Bet jau matėme, kad tokie tipai yra labai netobuli. Jie neturi absoliutinio tikrumo. Jie gali būti visai klaidingi, ir todėl daikto formavimas pagal tokį klaidingą tipą reikštų visišką jo suardymą. Reikia tad savo susidarytus pirmavaizdžius palyginti su *tikraisiais dieviškoje esmėje glūdinčiais* pirmavaizdžiais. Bet kaip prie jų prieiti? Kaip juos sužinoti? Šitam punkte, mano įsitikinimu, filosofija kaip tik ir susiduria su Apreiškimu[11].

Surasti atsakymą šitam klausimui mums padės kreipimasis dar kartą į meniškąją kūrybą. Iš menininko sukurtų veikalų mes taip pat galime iššifruoti jo realizuotą idėją ir tuo būdu jau *savo* prote atstatyti šito kūrinio idealinį tipą. Bet štai

[11] Ypač šitas susidūrimas yra ryškus etikoje, kada reikia nustatyti nelygstamoji protu pažintų dorinių principų vertė.

pasitaiko toks kūrinys, kuris tiek apgadintas, jog mes labai abejojame, ar menininkas norėjo juo pasakyti tą, kas mums atrodo. Arba vėl užtinkame tokį kūrinį, kuris ir po didelių pastangų ir po ilgų ginčų lieka paslaptis: jojo idėjos neįstengiame iššifruoti. Ką turime ir vienu, ir kitu atveju daryti? Kur rasti galutinį atsakymą, mūsų nuomonę patvirtinantį, pataisantį arba papildantį? Suprantama, kad tuomet geriausia pasiklausti pačio tų veikalų kūrėjo, kad jis pats arba per savo įgaliotinius mums pasakytų žodžiais ar raštu tą idėją, kurią jis tame apgadintame arba labai sunkiai suprantamame veikale realizavo. Menininkas pasako, vadinasi, *apreiškia savyje glūdinčią idėją*. Mes tuomet ją sužinome ir įtikime, kad iš tikro taip yra, nes turime sutikti, kad pats kūrėjas visai teisingai pažįsta tą idėją, pagal kurią sukūrė savo veikalą. Šitoji mūsų sužinotoji idėja yra jau ne iššifruota iš kūrinio, bet įgauta iš Kūrėjo Apreiškimo. Ji gali su mūsų iššifruotąja šiokia ar tokia idėja sutikti, gali būti ir priešinga. Pirmuoju atveju ji patvirtins mūsų pažiūras ir tuo būdu suteiks joms neklaidingumo charakterį; antruoju atveju mes turėsime savo nusistatymą kūrinio link pakeisti, jei nenorėsime prieiti visai absurdiškų išvadų. Juk Kūrėjo Apreiškimas apie savo veikalų idėjas visados yra norma mūsų sprendimams apie tuos pačius veikalus. Bet šitos apreikštos idėjos būtinu būdu neapsprendžia proto. Jos gali būti priimtos, gali būti atmestos, nes, esant veikalui neaiškiam arba apgadintam, mes negalime pamatyti tiesioginio ir būtino sąryšio tarp Kūrėjo apreikštos idėjos ir kūrinio. Todėl jų priėmimas arba atmetimas turi įvykti dalyvaujant laisvos valios apsisprendimui. Vadinasi, čia mes susiduriame su žmogiškuoju apreiškimu ir į žmogiškąjį autoritetą atremtu tikėjimu.

Ar ne taip yra ir su Dievo veikalais? Dabartinėje būklėje jie yra jau nebe tokie, kokie išėję iš Dievo rankų. Paliesti blogio, jie pasidarė ydingi, neaiškūs, pasak Platono, lyg daiktai, paėsti sūraus jūros vandens. Iš kitos pusės, mūsų protui daug kas yra paslaptis, daug kas nesuprantama, abejotina ir tvirtai neapsprendžiama. Tad jeigu šitokiai būklei susidarius *žmogaus* kūrinių atžvilgiu, laukiame žmogiškojo apreiškimo,

argi neturime dar daugiau paramos laukti iš *Dieviškojo Apreiškimo*? Argi ne Dievo Apreiškimas yra tas vienintelis kelias, kuriuo galime prieiti prie tikrųjų idealinių daiktų tipų? Argi ne jis yra tas šaltinis, iš kurio galime semtis patvirtinimo, pataisymo ir papildymo mūsų susidarytiems daiktų pirmavaizdžiams. Ką gi Apreiškimas liečia? Bendriausia prasme imant, Apreiškimas gali liesti pasaulį, žmogų ir Dievą arba, kitaip sakant, prigimtį, kultūrą ir religiją. *Apreiškimo aktu* Dievas pasako žmonijai šitas sritis liečiančias dieviškąsias idėjas. Bet iš kitos pusės, pasaulyje ir žmoguje taip pat yra realizuotos dieviškosios idėjos *kūrimo aktu*, kurias žmogus, tegul ir netobulai, iššifruoja per pažinimo vyksmą. Kyla tad klausimas, koks yra santykis tarp realizuotų idėjų daikte kūrimo aktu ir pasakytų idėjų apie tą patį daiktą Apreiškimo aktu? Žmogiškojo apreiškimo prisiminimas kalbėtam menininko pavyzdyje pastūmi mus padaryti tokią pat išvadą, kad ir Dieviškasis Apreiškimas yra ne kas kita, kaip pasakymas idėjos, kuri yra daikte realizuota kūrimo aktu. Iš tikro! Juk jeigu per kūrimą realizuotos dieviškosios idėjos yra daiktų pirmavaizdžiai arba idealiniai jų tipai, aišku, kad apreikštosios Dievo idėjos apie tą patį daiktą negali būti priešingos šitiems tipams, nes tuomet vienos būtų klaidingos: arba realizuotos idėjos, arba apreikštos.

Tuo tarpu šitokio prileidimo Dievo atžvilgiu padaryti negalime. Todėl reikia sutikti, kad ir realizuota daikte idėja, ir apreikšta idėja apie tą patį daiktą yra *ta pati idėja*. Tik pirmoji yra įmedžiaginta *daikte*, o antroji pasakyta *apie daiktą*. Tiesa, apreikštoji idėja gali atidengti naujų aspektų, kurių iš daiktų suvokti negalėjome. Bet šitas naujumas bus tik mums, o ne daiktui. Iš kitos pusės, apreikštoji idėja gali būti labai tamsi, bet ji tamsi taip pat yra tik mums. Tai, *kas* joje pasakyta ir *kiek* pasakyta (tegul ir ne viskas), privalo sutikti ir su realizuotos idėjos atitinkamomis žymėmis. Iš viso to galime dabar padaryti išvadą, kad *Apreiškimas* kaip tik ir yra *didesnis ar mažesnis idealinių daiktų tipų paskleidimas žmogaus protui*. Tas idėjas, kurias Dievas pradžioje įmedžiagino, vėliau apreiškė žmonėms sąvokiniu būdu. Todėl, vaizdingai kal-

bant, į Apreiškimą galima žiūrėti, kaip *į Dievo parašą po jo pačio veikalu*, nes šito veikalo reikšmė dėl blogio padarinių pasidarė žmonėms labai neaiški ir menkai tesuvokiama. Šitas parašas kaip tik ir palengvina žmogui iššifruoti idėją, kuri buvo Dievo realizuota kūrimo aktu.

4. Apreiškimo reikšmė kultūrai

Dabar mums darosi aiški Apreiškimo reikšmė pažinimui ir bendrai visai teorinei kultūros sričiai. Kaip matėme, žmogus tiek dėl savo proto silpnumo, tiek dėl tam tikro daiktų nesuvokiamumo negali savo pačio pastangomis pakilti ligi tobulo kultūrinių idealų pažinimo. Čia jam pagalbon kaip tik ir ateina Apreiškimas, savo esme būdamas dieviškųjų idėjų paskleidimas žmogaus protui. Būdamas, be to, Absoliutinio Proto išdava, vadinasi, turėdamas absoliutinio tikrumo charakterį, žmogaus idealinių tipų nustatymui jis turi dvejopos reikšmės.

a. *Negatyviniu* atžvilgiu Apreiškimas įspėja žmogų tada, kai jo išvados pasidaro priešingos apreikštosioms Dievo idėjoms. O kadangi apreikštoji idėja yra ta pati ką ir realizuotoji daikte, todėl žmogaus pažinimo atsitraukimas nuo apreikštosios idėjos tuo pačiu reiškia atsitraukimą ir nuo realizuotosios idėjos arba nuo *tikrojo* daikto supratimo. Tokiu atveju žmogus sprendžia apie daiktą klaidingai ir susidaro klaidingą idealinį jojo tipą. Apreiškimas tad kaip tik ir įspėja žmogų dar kartą patikrinti savo išvadas. Vadinasi, jei yra prieštaravimo tarp iššifruotosios žmogaus idėjos ir apreikštosios dieviškosios idėjos apie tą patį daiktą ir tuo pačiu atžvilgiu, klaida gali būti tik žmogaus pažinime, nes Dievas suklysti negali. Taigi *Apreiškimas idealinių tipų pažinimui visų pirma turi įspėjamosios reikšmės.*

b. *Pozityviniu* atžvilgiu Apreiškimas ne kartą atskleidžia žmogui idėją. Kaip paveikslų parodos lankytojas gali užeiti tokį kūrinį, kuris jam bus tiek nesuprantamas, jog jis noroms nenoroms bus priverstas dirstelėti į katalogą arba į parašą, vadinasi, turės pasinaudoti žmogiškuoju apreiškimu,

taip atsitinka ir su Dievo kūriniais. Dėl subjektyvinių ir objektyvinių pažinimo kliūčių kai kurie net ir prigimtosios tikrovės daiktai turi paslėptą idėją, kurią galima pažinti tik pasirėmus Apreiškimu. Juk taip pasaulio, taip žmogaus idealas, kuris apsprendžia viso gyvenimo tikslą, net ir galingiausiems stabmeldijos protams buvo visai tamsus. Todėl žmogaus asmens nelygstamas vertingumas nebuvo suprantamas. Ir Platonas, ir Aristotelis prileido vergijos instituciją, nes nesuprato, kad žmonės, kaip turį vieną idealą, yra lygūs savo asmeniškumu ir todėl negali būti degraduoti ligi daikto kategorijos. Tuo tarpu Apreiškimas atskleidė mums panašumą žmogaus į Dievą, ir tuo būdu nelygstamo asmens vertingumo problema buvo nesunkiai išspręsta. Čia tai ir yra *nurodomoji Apreiškimo reikšmė*. Apreiškimas pozityviniu būdu nurodo arba tikrąjį kelią į idėjos pažinimą, arba net praskleidžia ir pačią idėją.

Dėl šitos dvejopos savo reikšmės Apreiškimas darosi didelis kultūrinės pažangos veiksnys. Visų pirma saugodamas žmogiškąjį pažinimą nuo klaidų, jis neleidžia kultūrai susidaryti klaidingų idealų, pagal kuriuos formuojamas daiktas būtų visiškai suardomas, nes tuomet kultūra, vietoj daiktą pakėlusi į aukštesnį laipsnį, jį visiškai pražudytų. Apreiškimas ją kaip tik ir saugoja nuo tokio iškrypimo. Nurodydamas žmogiškajam pažinimui idėją ir ją praskleisdamas, Apreiškimas labai pagelbsti susidaryti kultūrinius idealus, prie kurių turi būti artinama prigimtoji tikrovė ir be kurių kultūra taip pat neturėtų jokios prasmės. Be šitos Apreiškimo pagalbos daugelis dalykų būtų labai neaiškūs ir todėl kultūriniam veikimui neturį beveik jokios reikšmės. Apreiškimas, skaidrindamas idėjas, padaro žmogų ir paslankesnį į kultūrinę kūrybą, nes padidina verčiamąją idėjos galybę, ir žmogaus darbams suteikia didesnio sėkmingumo, nes idėjos aiškumas leidžia pasirinkti tinkamesnių priemonių rezultatui gauti.

Tiesa, Apreiškimas praskleidžia dieviškąsias daiktų idėjas, arba idealinius jų tipus. Bet šitos idėjos kaip tik ir padaro, kad Apreiškimas tam tikru būdu lieka visados nutolęs

nuo prigimtosios tikrovės. Neginčijamas yra daiktas, kad kiekviena Apreiškimo idėja yra vienos kurios prigimtojo gyvenimo srities pirmavaizdis ir priešingai, kiekviena prigimtojo gyvenimo sritis yra vienos kurios dieviškosios idėjos atspindys. Visas keblumas yra tame, kad šitos idėjos mūsų visados yra daugiau priimamos dėl Absoliutinio Dievo Autoriteto, negu dėl išvidinio jųjų aiškumo. Čia dažniausiai lemiančios reikšmės turi tikėjimas, o ne žinojimas. Tuo tarpu tikėjimas pasako, kad tai, kas apreikšta, turi absoliutinį tikrumą, bet jis nepraskleidžia mūsų protui pačios apreikštosios idėjos turinio. Dėl to beveik visų Apreiškimo tiesų giliausias supratimas mūsų protui yra neprieinamas. Mes iš jų turinio sužinome tik mažą dalelę. Tai atsitinka dėl to, kad tobulas šitų tiesų pažinimas reikalauja intuityvinio veizdėjimo, tuo tarpu mes empirinėje tikrovėje tegalime ką nors pažinti paprastai, tik diskursyviniu būdu per sąvokas. Tuo tarpu sąvokiniu būdu išreikšti dieviškąsias idėjas galima tik labai netobulai.

Taigi pats mūsų pažinimo būdas pastoja kelią tobulam pirmavaizdžių suvokimui – net iš Apreiškimo. Todėl prigimtojoje mūsų tikrovėje net nė Apreiškimas nežada mums duoti tobulą idealų pažinimą. Vis dėlto būtų klaidinga manyti, kad tuo būdu Apreiškimas netenka anksčiau minėtos reikšmės kultūrai. Anaiptol. Dėl to, kad mes nesuvokiame giliausio Apreikštos tiesos turinio, dar neišnyksta įspėjamoji ir nurodomoji Apreiškimo reikšmė. Net ir nedidelė pažinta dieviškosios idėjos dalelė jau skaidriau nušviečia turimą mūsų idealą, tuo labiau, kad laiko bėgyje net ir pačio Apreiškimo tiesos aiškėja ir darosi dar vaisingesnės kultūrinei kūrybai.

Iš viso to, kas ligi šiol kalbėta, matyti, kad Apreiškimas teorinei kultūros sričiai yra būtinas, kadangi ji viena nėra tinkama vesti žiniją prie aukščiausio josios uždavinio nustatyti atitikimą tarp daiktų ir idealinių jųjų tipų. Ir tik ten, kur susijungia žmogaus pažinimas su Dievo Apreiškimu, kur žmogaus silpnumą papildo Dievo Galybė, tik ten gali būti pasiekta sėkmingų rezultatų. Kadangi Apreiškimas priklauso teorinei religijos sričiai, tai iš to kaip tik ir matyti, kaip gra-

žiai *teorinė religijos* sritis jau prigimtojoje tikrovėje stengiasi atbaigti *teorinę kultūros* sritį, ją papildyti, pataisyti ir tuo būdu vesti į tąjį tobulumą, kurio visų amžių žmonijos pastangos kaip tik ir siekia.

ANTRASIS SKYRIUS

Religijos reikšmė kultūros idealų realizavimui

Svarstant religijos reikšmę kultūros idealų nustatymui, buvo liečiama teorinė kultūros sritis, kurios galutinis tikslas yra iššifruoti iš pasaulio dieviškąjį jo planą ir nustatyti įvairioms jo sritims idealinius jų tipus, kad paskui būtų galima jau iš tikro sėkmingai varyti priekin kosmoso formavimo darbą. Kaip matėme, jau šitame pirmutiniame kultūros darbo tarpsnyje idealinių tipų nustatymui religija turi nepaprastos reikšmės. Ji tik viena su absoliutiniu tikrumu praskleidžia žmogui jo ieškomą idealą arba patvirtina jojo pačio suvoktąjį iš prigimtosios tikrovės.

Bet su idealinių tipų ieškojimu greta eina ir daugiau ar mažiau tobulai suvoktų idealų realizavimas. Kultūros sritys kyla visos maždaug vienodai. Todėl negalima manyti, kad visų pirma surandami tobuli idealai, o paskui jie realizuojami. Tobulųjų idealų suradimas yra ir aukščiausias žinijos tikslas, kurio ji, galimas daiktas, per pasaulio gyvavimo laiką pilnai nė nepasieks. Iš kitos pusės, tobulesnis idėjos suvokimas reikalauja ir tobulesnės praktinės paramos. Idėjos aiškumas ir kultūrinis pažangumas, kaip jau buvo pažymėta, turi vienas kitam grįžtamosios reikšmės. Todėl žmogus realizuoja suvoktąsias idėjas net ir tada, kai jos dar nėra visai tobulai iššifruotos, kai idealinis daikto tipas dar nėra visai paaiškėjęs. Todėl greta ieškojimo ir nustatymo eina kartu ir idealų *realizavimas.* Taigi jei svarstėme religijos reikšmę kultūrinių idealų nustatymui, reikia taip pat pasvarstyti, kiek religija turi reikšmės kultūros idealų realizavimui.

Kultūrinis idealas *giliausia prasme* yra ne kas kita, kaip idealinis daikto tipas, visiškai atitinkąs dieviškąjį to daikto

pirmavaizdį. Jis yra aukščiausia formalinė ir egzempliarinė priežastis, pagal kurią daiktas turi būti formuojamas ir tuo būdu lyg ir atbaigiamas kurti. Jeigu svarstysime bendriausiu atžvilgiu, kokie prigimtosios mūsų tikrovės daiktai turi būti atbaigti, rasime jų du: *žmogų* ir *pasaulį*. Žmogus ir pasaulis – štai tiedu dalykai, kurių idealinių tipų kultūra ieško nuo pačios pradžios ir kuriuos visos žmonijos pastangos kiekvieną akimirksnį stengiasi pakelti į aukštesnį būties laipsnį. Taigi įžengę į idealų realizavimo sritį, tuoj susiduriame su dviem pastangų eilėmis: realizuoti žmogaus idealą faktiniame žmoguje ir realizuoti pasaulio idealą faktiniame pasaulyje. Nereikia ilgai dairytis kultūros labirintuose, kad pastebėtume, jog žmogaus idealas yra realizuojamas *dorovės* priemonėmis, o pasaulio idealas – plačiai suprasto *meno* priemonėmis. Vadinasi, dorovė realizuoja idealą individe, šeimoje ir visuomenėje, pasigaudama jai vienai tinkamų būdų. Bet kadangi žmogus yra psichofizinė būtybė, lyg ir junginys visų kosmoso būties rūšių, todėl jam nėra svetimas nė meno veikimas, taip pat padedąs idealą realizuoti. Bet meno veikimas žmogui turi tik antraeilės reikšmės. Svarbiausias čia vaidmuo priklauso dorovei. Tuo tarpu meno pirmutinis tikslas yra kelti materialinę tikrovę prie idealo, padedant lyčiai tobulai įsigalėti medžiagoje ir tuo būdu apreiškiant pajustiniu būdu išvidinį daikto tobulumą. Šita prasme yra visai pateisinamas F. Dostojevskio pasakymas, kad „grožis išganys pasaulį." Vadinasi, grožis arba kitaip objektyvuotas grožis – menas sutapdys pasaulį su idealiniu jojo tipu, suteikdamas tuo būdu jam būties pilnatvę ir laimę. Štai dėl ko ir Apreiškimas sako, kad prisikėlusieji laimingųjų kūnai bus *gražūs*.

Kyla tad dabar klausimas, kiek pajėgia kultūra savomis priemonėmis realizuoti idealą taip žmoguje, taip pasaulyje ir kokia čia yra religijos reikšmė. Tikslumo dėlei reikėtų kalbėti atskirai apie žmogaus ir apie pasaulio idealo realizavimą. Bet kadangi žmogaus idealas, kaip tuoj matysime, susideda iš dviejų dalių: iš *fizinės* ir *psichinės*, iš kitos pusės, kadangi pasaulio vardu mes čia suprantame fizinį pasaulį,

todėl fizinio žmogaus idealo realizavimas miniatiūroje išreiškia ir viso fizinio kosmoso idealo realizavimo esmę. Šitas dalykas atleidžia nuo pareigos kalbėti atskirai apie religijos reikšmę pasaulio idealo realizavimui. Jį tuomet galima sujungti su fizinio žmogaus idealo nagrinėjimu. Dėl to ir šitame darbelyje atsisakyta pasaulio idealą nagrinėti atskirai. Čia bus svarstomas tik žmogaus idealas – tiek fizinis, tiek dvasinis, ir jo realizavimo santykiai su religija.

1. Žmogaus idealo esmė ir turinys

Realizuotinas taip individo, taip visuomenėje žmogaus idealas yra ne kas kita, kaip *dorinis idealas*. Taigi norint pažinti, kiek religija turi reikšmės šito idealo realizavimui, visų pirma reikia bent bendriausiais bruožais surasti šito idealo esmę ir nustatyti jojo turinį.

Ontologiniu atžvilgiu gera yra visa, *kas yra*, ką pasako ir trumpa formulė *omne ens est bonum*. Vadinasi, ontologinėje tvarkoje daikto gerumą arba blogumą apsprendžia jo būtis. Bet kadangi būties laipsnis ne visuose daiktuose yra vienodas, kadangi ne visi daiktai yra lygūs būties pasiturėjimo atžvilgiu, todėl jau net ir, ontologiškai imant, ne visi daiktai yra vienodo gerumo. Tarp jų yra laipsniavimas. Aukščiausias būties laipsnis arba būties pilnybė yra visiškas daikto atitikimas idealinį savo tipą. Priešinga riba yra niekas – nebūtis. Dabartinėje prigimtojoje tikrovėje daiktai stovi tarp šitų dviejų ribų – tarp būties pilnybės ir nieko. Jie nėra nei pasiekę savo idealo, nei virtę nebūtimi. Jie turi šį tą, kas jiems reikalinga, kad būtų tuo, kuo yra; ir kartu jiems trūksta šio to, kas ir skiria juos nuo jų idealinių tipų. Užgrįsti šitą skirtumą tarp daikto ir jo pirmavaizdžio reiškia įsigyti didesnį būties laipsnį, tuo būdu artėti prie savo idealo arba, kitaip sakant, *tapti geresniu*. Didinti šitą skirtumą reiškia mažinti būties laipsnį, tolti nuo savo idealo, artėti į nebūtį ir tuo būdu *tapti blogesniu*. Vadinasi, giliausioje prasmėje ontologinis gėris yra atitikimas tarp daikto aktualiosios būklės ir idealiosios, o ontologinis blogis – šito atitikimo stoka. Kiek daik-

tai atitinka savo idealą, tiek jie yra ontologiškai geri; kiek neatitinka, tiek ontologiškai blogi. Koks dabar santykis tarp ontologinio gėrio ir moralinio? Paprastai moraliniu gėriu vadinamas toks gėris, kurio realizavime dalyvauja sąmoningumas ir laisvė. Kitaip sakant, moralinis gėris gali būti realizuojamas tik *žmogiškuoju veiksmu* (*actu humano*). Visai nesunku įspėti, kad tokių veiksmų autoriumi gali būti tik žmogus, kaip protinga ir laisva būtybė. Vadinasi, moralinis gėris gali būti realizuojamas tik žmogaus. Ką gi reiškia, kad žmogus realizuoja moralinį gėrį? Šiam klausimui išspręsti visų pirma pažiūrėkime, ką reiškia, kad žmogus realizuoja *gėrį apskritai*. Šitas realizavimas gali eiti dvejopa kryptimi: *šalip savęs* (*ad extra*) ir savyje (*ad intra*). Realizuoti gėrį šalip savęs reiškia savo veikimu daryti daiktus *geresnius*. O mes jau matėme, kad daryti daiktą geresnį reiškia suteikti jam didesnį būties laipsnį arba artinti jį prie idealinio tipo; kitais žodžiais tariant, ***didinti jo ontologinį gėrį***. Vadinasi, žmogus, realizuodamas gėrį ***šalip savęs***, kelia daiktus prie idealo. Tai žmogus daro, kaip buvo pastebėta, įvairiopo meno priemonėmis. Eidamas antra kryptimi arba realizuodamas gėrį ***savyje***, žmogus daro *geresnį patį save*. Šitas darymas savęs geresniu taip pat yra ne kas kita, kaip didinimas savo būties laipsnio arba artinimas prie idealinio tipo. Vadinasi, per realizavimą gėrio ***savyje*** žmogus pats kyla prie savo idealo. ***Šitas kilimas kaip tik ir yra moralinis gėris***, nes bendrai pripažįstama, kad moralinis gėris kaip tik ir pakelia žmogų prie jojo idealo.

Taigi pasirodo, kad žmoguje jojo valios pastangomis realizuojamas ontologiškasis gėris virsta moraliniu gėriu. Žmogus, kaip protinga ir laisva būtybė, tik ir tegali realizuoti moralinį gėrį. Kitoms būtybėms jis yra neprieinamas, nes *jos pačios* negali artintis prie savo idealo. Jos turi būti artinamos. Tuo tarpu žmogus artinasi pats laisvai ir sąmoningai.

Vadinasi, moralinis gėris savo pagrinde kaip tik ir bus atitikimas tarp žmogaus aktualiosios būklės ir idealiosios, tarp faktinojo žmogaus ir jo idealo. Tiek žmogus bus morališkai pažengęs priekin, kiek jis bus prisiartinęs prie savo idealo;

ir tiek bus morališkai nuskurdęs, kiek bus nuo šito idealo nutolęs. Didžiausias atitikimas tarp žmogaus ir jo idealo gimdo didžiausią moralinį gėrį, kuris ir sudaro *dorinio idealo esmę*. Vadinasi, *dorinis idealas yra tobulas žmogaus sutapimas su savo pirmavaizdžiu.*

Dorinės kultūros pastangos kaip tik ir eina ta kryptimi, kad labiausiai žmogų priartintų prie šito idealo. Bet pirma, negu bus svarstoma, ar kultūra iš tikro gali šitą idealą tobulai realizuoti, reikia dar panagrinėti šito idealo turinį, kad būtų aiškiau, ką kultūra prigimtojoje tikrovėje gali pasiekti ir ko negali.

Kai žmogus aptariamas kaip *animal rationale*, tai tuo pačiu jau nurodoma du sudedamieji pradai, iš kurių substancialaus susijungimo ir kyla žmogus. Vienas šitų pradų yra *animalitas* ir jis jungia žmogų su gyvuliais, per juos ir su visa materialine būtimi. Antrasis pradas yra *rationalitas*, padaręs žmogų dalyviu dvasinės tikrovės ir iškeliąs jį viršum medžiaginio pasaulio. Šitie du pradai taip santykiuoja vienas su antru, kaip ir kiekvieno daikto pirminė medžiaga su substancialine lytimi. *Animalitas* yra žmogaus, kaip tokio, pirminė medžiaga, *dvasinė siela* yra substancialinė jojo lytis. Todėl kalbant apie žmogaus idealo turinį, šitie du pradai reikia visuomet turėti prieš akis.

Jeigu idealas yra absoliutinis daikto, kaip tokio, tobulumas, tai šitas tobulumas bus pasiektas tik tada, kai sudedamieji esminiai daikto pradai bus ištobulinti ligi aukščiausio laipsnio kiekvienas skyrium ir kai bus nustatytas geriausias tarp jų santykis. Visa tai tinka ir žmogui. Žmogaus idealas taip pat yra ne kas kita, kaip faktinosios jojo prigimties pakėlimas į aukščiausią tobulumo laipsnį, galįs įvykti tik tada, kai abu žmogaus pradai – fizinis ir psichinis – bus ištobulinti tiek, kiek gali būti ištobulinti, ir kai juodu tobulai susijungs pagal vertingumo subordinaciją. O kadangi dvasinė žmogaus siela ir iš esmės, ir kaip forma yra vertingesnė už fizinį pradą, kuris tarnauja medžiaga, todėl siela turi turėti pirmenybę žmogaus gyvenime, o kūno tikslas turi būti kuo paslankiausias patarnavimas aukštesniajam pradui.

Todėl žmogaus idealo turinyje mes galime įžvelgti tris dalykus: 1) *absoliutinį kūno tobulumą*, 2) *absoliutinį sielos tobulumą* ir 3) *absoliutiškai harmoningą juodviejų susijungimą*. Kai šitie trys dalykai bus visiškai tobulai realizuoti, tuomet ir žmogaus idealas bus realizuotas. Vieno kurio dalyko stingant, dar negalima kalbėti apie pilnutinį idealo pasiekimą. Todėl dorinės kultūros uždavinys kaip tik ir yra konkrečiai realizuoti šitas tris vieno žmogiškojo idealo dalis. Tiesa, kūno ištobulinimas gal daugiau atitenka meniškajam veikimui. Bet kadangi pačio žmogaus realizuojamas jis taip pat turi ryškų dorinį pobūdį, todėl nėra būtino reikalo jis išskirti iš dorinės kultūros veikimo ploto, tuo labiau kad jis miniatiūroje vaizduoja ir viso materialinio pasaulio idealinius siekimus, apie kuriuos nusistatyta atskirai nekalbėti.

Pilnutinis dorinio idealo realizavimas atbaigia žmogaus prigimtį ir tuo būdu patenkina giliausius josios troškimus. Šitie troškimai kaip tik ir atsiranda dėl to, kad žmogus ilgisi būties pilnybės, kad jam šito trūksta, ko jis ir veržiasi pasiekti. Ir juo žmogus mažiau šitų troškimų turi, juo labiau yra patenkinta jo prigimtis ir juo labiau jis daros laimingas, nes laimė ir yra *tobulas giliausių žmogaus prigimties troškimų patenkinimas*, kilęs iš neprarandamo pasiturėjimo visomis prigimtį atitinkančiomis gėrybėmis. Visiškas būties pilnatvės pasiekimas arba pilnutinis idealo realizavimas gamina tobulą laimę, nes prigimtis tuomet pasijunta tobuloje pilnybėje. Ir priešingai, tobulos laimės negali būti ten, kur yra bent menkiausias nesutarimas tarp faktinosios prigimties ir idealiosios. Žmogus yra lyg gyvojo sidabro rutuliukas, kuris tol nenurimsta, kol suranda, kaip tinkamą duobutę.

Taigi pasirodo, kad pilnutinis dorinio idealo realizavimas gamina žmogui tikrą ir tobulą laimę, kurios jis siekia giliausiomis savo prigimties aspiracijomis ir nuo kurios jis negali nusigrįžti. Jautimasis daugiau ar mažiau laimingu objektyviai tikra laime yra vienintelis tikras didesnio ar mažesnio dorinio idealo realizavimo rodiklis. Kas savo gyvenime daugiau šito idealo yra realizavęs, tas yra pasiekęs didesnės laimės ir jaučia labiau patenkinęs savo prigimties troškimus. Ir

atvirkščiai, kur yra nutolimas nuo dorinio idealo, ten nė tikrosios laimės būti negali. Ten gali atsirasti tik tariamas pasitenkinimas ir tariama laisvė, po kurio neišvengiamai eina „nusibodimas gyventi". Dorinio idealo realizavimas ir tikroji laimė yra tiesioginiame santykyje. Visi tie dalykai, kurie artina žmogų prie jojo idealo, tuo pačiu padeda įsigyti ir didesnės laimės. Todėl jei koks nors dalykas nesugeba suteikti žmogui tikros pilnutinės laimės, tai jis arba visiškai, arba iš dalies netinka realizuoti dorinį idealą, nes negalė realizuoti idealą yra tuo pačiu negalė suteikti žmogui tobulos laimės.

Šitas pastebėjimas yra labai svarbus, nes, kalbant apie kultūros pastangas realizuoti žmogaus idealą ir vertinant kultūros sukurtas vertybes, kaip tik ir reikės juo vaduotis. Juk kas ir kiek priartina žmogų prie idealo, galima iš to pažinti, kas ir kiek patenkina giliausias jo prigimties aspiracijas, kitaip, kas ir kiek suteikia jam tikrai tobulos laimės.

Taigi dabar jau prieiname prie svarstymo, ar gali kultūra savo priemonėmis visu pilnumu realizuoti žmogaus idealą ir tuo būdu sukurti tobulos laimės būklę.

2. Kultūros pastangos realizuoti fizinį žmogaus idealą

Kūno ištobulinimas sudaro materialinę atramą sielos klestėjimui. Siela yra substancialinė žmogaus lytis, kuriai kūnas tarnauja medžiaga. Jei medžiaga yra ydinga, lytis joje negali įsigalėti visiškai tobulai ir negali tobulai veikti, nes ydinga medžiaga, vietoje tarnavus lyčiai atrama, tokiu atveju sudaro tik beveik nepergalimas kliūtis. Todėl kūno tobulumo reikalavimas žmogaus idealui realizuoti yra visai suprantamas, pateisinamas ir būtinas.

Kaip šitas fizinės žmogaus prigimties tobulumas turėtų pasireikšti?

Vėl prisiminę kūno, kaip medžiagos, tikslą paslankiausiu būdu patarnauti savo lyčiai, galėsime šito tobulumo požymius taip nustatyti. Siela turi *pažinimo galią*, kuri siekia, kaip galima, tobuliausiu būdu pažinti *tiesą*. Kadangi šitoji sielos

galia tegali veikti (ne būti!) tik kūno pojūčių padedama, todėl *tikslus juslių veikimas* yra pirmas fizinio tobulumo reikalavimas. Jeigu kūno pojūčiai visai neveikia (pvz., kurtumas, aklumas) arba veikia labai menkai, tai ir sielos pažinimo galia, gaudama iš viršinio pasaulio tik labai skurdžią medžiagą, negali tinkamai savo tikslo siekti. Žmogaus siela turi *norėjimo galią,* kuri stengiasi norus realizuoti konkrečiais darbais. Šitas veikimas taip pat yra surištas su kūnu ir gali būti realizuotas tik jam padedant. Iš to kyla antrasis reikalavimas, kad *kūnas kuo paklusniausiai nusilenktų valios norams.* Kur šitokio paklusnumo nėra arba jis yra labai nerangus, ten negalime nė kalbėti apie tobulą valios reikalavimų įvykdymą. Pas žmogų yra ir *kūrybinė galia,* ypač ryškiai išeinanti aikštėn dailiojoje kūryboje, kur idėjos dvasingumas persunkia materialinį gaivalą ir regimu būdu apreiškia išvidinį daikto tobulumą. Bet kūrybiniame sielos darbe kaip tik yra labiausiai reikalingas kūno tarpininkavimas. Kad būtų galima materialiniam gaivalui (marmurui, dažams, garsams, žodžiams) suteikti aukštesnės būties ir šią atsparią medžiagą palenkti idėjos valdžiai, reikalinga, kad ir kūnas būtų nusiteikęs kuo savaimingiausiu būdu, be mažiausio įsakinėjimo pakreipti materijos sroves ten, kur rodo įkvėpimo momentu sušvitusi idėja. Todėl šituo atžvilgiu fizinei žmogaus prigimčiai statomas trečias reikalavimas – *nusiteikti savaimingai kūrybai.* Jei muziko pirštai yra liguistai sustingę, jei skulptoriaus ar tapytojo ranka bei akis nejautri, jei balerinos kūnas yra nerangus išreikšti judesiais norimą idėją, tai estetinė šitų žmonių kūryba bus labai menka, nes kūrybinė galia čia neranda reikiamos techninės paramos iš kūno pusės.

Taigi absoliučiai tikslus juslių veikimas, absoliutiškai tobulas kūno paklusimas valios reikalavimams ir tobulas nusiteikimas savaimingai kūrybai yra tie trys dalykai, kurie sudaro kūno tobulumą. Vadinasi, absoliutiškai tobulas šitų reikalavimų įvykdymas būtų ne kas kita, kaip idealo pasiekimas fizinės žmogaus prigimties atžvilgiu. Pirmu pažvelgimu atrodo, kad šitie reikalavimai sudaro tik lygstamąjį kūno tobulumo idealą. Bet taip iš tikro nėra. Absoliutiškas šitų reikala-

vimų patenkinimas, toks, kuris visais atžvilgiais būtų palenktas dvasios galybei, suponuoja kūno perkeitimą pagal dieviškąjį jo pirmavaizdį.

Ar gali šitą idealą kultūra savomis priemonėmis realizuoti empirinėje tikrovėje? Kitaip sakant, ar ji gali visai tobulai nugalėti kliūtis, kurios trukdo kūno tobulumui? Tikslų juslių veikimą trukdo *ligos* ir galop suardo *mirtis*. Ši fizinio idealo dalis vis labiau tolsta nuo realizavimo tikrovėje, nes žmogui artinantis senatvėn juslių veikimas vis darosi silpnesnis ir galop mirtimi viskas fizinėje prigimtyje esti sugriaunama. Su pasibaisėjimu ir su tam tikra rezignacija žiūri kiekvienas į besiartinantį kūno gyvenimo galą, į materialinį jo vytimą ir laukia tos dienos, kada šis puikus sielos įrankis pavirs šaltu lavonu. Todėl yra suprantamos visų amžių žmonijos pastangos kokiu nors būdu surasti priemonių apsisaugoti nuo šitos likimo tragedijos, kuri neišvengiamai sutinka kiekvieną, kuris tik gimė. Jau senų seniausiuose mituose glūdi nemirtingumo ilgesys. Paukštis, ieškąs gyvybės sėklos arba žolės, argi nesimbolizuoja nenurimstantį žmogaus dvasios veržimąsi į nemirtingumą? Deja, jeigu kultūra yra jau daug padariusi žmogų apsaugoti nuo ligų ir pataisyti tuos trūkumus, kurie buvo padaryti kūnui nelaimingų atsitikimų, tai vaisto nuo senatvės ir nuo mirties ji veltui ieško ligi šiai dienai. Viršum visų šitų pastangų, kurios gali būti vaisingos kitoms sritims, stovi šiurpus Apreiškimo žodis: „Skirta žmogui kartą mirti." Mirties siautimas empirinėje tikrovėje yra toks nepermaldaujamas dėsnis, jog jis paliečia ne tik gyvas būtybes, bet tam tikra prasme net ir negyvas. Kur tik yra individualaus daikto irimas, ten yra ir mirtis. O šitas irimas viešpatauja visame kosmose. Kiekviena medžiaga yra palenkta irimui ir tuo pačiu mirčiai. Tas pat yra ir su žmogaus kūnu. Ir čia kultūra yra bejėgė. Nemirtingumą ji žmogui jokiu būdu suteikti neįstengia. Tai yra tikriausias dalykas.

Taigi jau dėl šito vieno bejėgiškumo prieš mirtį kultūra savomis priemonėmis fizinės prigimties idealo realizuoti neįstengia. Gali žmogus būti visą gyvenimą sveikas, gali turėti tiksliausias jusles, gali būti kuo labiausiai nusiteikęs kūry-

bai, bet mirties akivaizdoje, kaip teisingai pastebi prof. Fr. Savickis, „perbėga per kūną šiurpulių banga ir nenoromis veržiasi klausimas: kodėl gi kiekvieną žmogų toks tragingas finalas laukia?"[12] Juk iš tikro prarasti tam tikrą savo *Aš* dalį, pačiam savyje jausti irimą ir nykimą, tai yra kažkas baisaus. Prigimtis iš pačių gelmių, matosi, mirties paliesta ir galybiškas noras gyventi, kuris yra didžiausias iš visų geidimų aiškiai parodo, kad mirtis nėra prigimtį atitinkąs dalykas. Šitas prigimties veržimasis palaikyti savo gyvybę yra iškalbingiausias liudytojas prieš visus tuos, kurie mirtyje nori matyti „natūralų būtybės išsiskaldymą į pirmykščius elementus, iš kurių ji buvo sudėta."[13]

Bet šitame veržimesi gyventi yra ir fizinės prigimties tragedija. Noras pabėgti nuo mirties yra be galo stiprus. Tuo tarpu kultūra negali sudaryti jokių apsaugos priemonių. Fizinio gyvenimo idealas teoretiškai yra visai gražiai suvokiamas; tuo tarpu praktikoje kultūra turi prisipažinti nepajėgianti jo realizuoti.

Tą patį maždaug galima pasakyti ir apie antrą fizinio tobulumo reikalavimą, kūno paklusnumą valios reikalavimams. Didžiausia šitam paklusnumui kliūtis yra kūno pavergimas erdvės ir laiko dėsniams. Norėdamas tobulai vykdyti valios norus, kūnas pirma turi pergalėti laiką ir erdvę. Tiesa, kultūra techniškomis priemonėmis žada nepaprastai palengvinti šitą darbą. Juk mūsų amžiaus technikos laimėjimai savo giliausia prasme ir yra žmogaus siekimas užgrįsti tarpą tarp valios, noro ir jo įvykdymo. Deja, technika gali daryti pažangą, kiek tik nori, bet ji niekados neįstengs iškelti kūno viršum erdvės ir laiko. Ir todėl tas tarpas tarp noro ir jo įvykdymo gali labai sumažėti, bet jis niekados neišnyks. O jau to vieno neužtenka, kad absoliutinis kūno paklusnumas valiai nebūtų niekad empirinėje tikrovėje pasiektas.

Šitos pačios kliūtys – ligos, senatvė, mirtis, erdvė ir laikas – neleidžia tinkamai klestėti nė trečiam fizinio tobulu-

[12] Gyvenimo prasmė / vertė J. Lomanas, Kaunas, 1923, p. 134.
[13] *B. Carneri*, Der moderne Mensch, Leipzig, 1922, p. 111.

mo reikalavimui – nusiteikimui savaimingai kūrybai. Todėl kaip nėra galimas pirmųjų dviejų reikalavimų idealinis įvykdymas, taip nėra galimas nė šio trečiojo.

Taigi iš šitų pasvarstymų aiškiai matyti, kad pirmoji žmogaus idealo dalis – kūno ištobulinimas, tarnaująs atrama sielos klestėjimui, kultūros priemonėmis negali būti pasiektas. Mirtis ir erdvės bei laiko varžtai yra tos pagrindinės kliūtys, kurių kultūra nepajėgia pergalėti. Vadinasi, jau tik dėl šito vieno trūkumo kultūra negali laiduoti žmogui pilnutinės laimės, nors kitas idealo dalis ir pajėgtų realizuoti. Bet kaip netrukus pamatysime, ir su jomis ne ką laimingiau atsitinka.

3. Kultūros pastangos realizuoti dvasinį žmogaus idealą

Žmogaus sielos veikimas reiškiasi trimis sritimis: teorine, praktine ir estetine. Siekiamuosius šito veikimo objektus sudaro tiesa, gėris ir grožis. Todėl šito veikimo ištobulinime ligi absoliutinio pasiturėjimo atitinkamais objektais reikia matyti ir idealinį sielos ištobulinimą.

Protas nenuilstamai siekia *tiesos*, ne paviršutiniškai suprastos tiesos, bet tiesos giliausia to žodžio prasme. Jis niekados nepasitenkina nei faktu, nei sąvoka, bet siekia ligi pačių būties gelmių. Prirakinimas proto prie to, kas yra žmogaus sieloje, kaip daro subjektyvizmas, arba neleidimas jam žengti per faktus į galutinio pagrindo sritį, kaip daro pozityvizmas, reiškia ne ką kitą, kaip paneigimą giliausių pažinimo galios aspiracijų ir atsisakymų nuo teorinio idealo realizavimo. Šitas idealas gali būti įkūnytas tikrovėje tik tada, kai protas pažins giliausia prasme tiesą.

Kas gi yra giliausia prasme tiesa? Tardami žodį, kuris atitinka mūsų mintį, mes pasakome *tiesą*. Bet šitoji tiesa, šitas žodžio atitikimas mintį dar nieko nesako apie pačios minties tikrumą, ir mes teisėtai galime kelti klausimą, kiek yra tikra mintis, kurią pasakėme žodžiu. Šitos rūšies tiesa vadinasi *moraline tiesa*. Norėdami sužinoti minties tikrumą, turi-

me patirti atitikimą tarp minties ir daikto. Mintis bus tiek tikra, kiek ji atitiks daiktą. Šiuo atveju jau turėsime *loginę tiesą*. Bet savo ruožtu minties atitikimas daiktą taip pat dar nieko nesako apie pačio *daikto* tikrumą. Norint tai patirti, reikia eiti dar toliau ir pažinti daikto atitikimas idealinį jojo tipą arba pirmavaizdį, pagal kurį jis yra sukurtas. Šitas atitikimas bus jau *ontologinė tiesa*. Pasirodo, kad protas negali apsistoti nei prie moralinės tiesos, nei prie loginės, bet siekia ontologinės tiesos, tiesos giliausia prasme. Juk žmogui neužtenka to, kad jis žino, jog jo žodis atitinka mintį; neužtenka, jei mintis atitinka daiktą. Jeigu daiktas neatitinka savo pirmavaizdžio, tikrojo tiesos pažinimo dar nėra.

Pažinimas atitikimo tarp daikto ir jo pirmavaizdžio savo ruožtu reikalauja dviejų dalykų: a) *pažinti, koks yra daiktas* ir b) *pažinti jo pirmavaizdį*. Jeigu *faktinosios* daikto būklės pažinimas nesudaro nepergalimų sunkenybių ir kultūros priemonėmis – tegul ir netobulai, kaip mes matėm pirmame skyriuje, – gali būti pasiekiamas, tai visai kitaip yra su *pirmavaizdžių* pažinimu. Juk kas gi yra pirmavaizdžiai, jei ne Dieviškojo Intelekto idėjos, kurios kūrimo metu tarnavo kaip egzempliarinės priežastys. Tos idėjos giliausia ir vienintele prasme yra *tiesa*. Ji yra reali tiesa, nes glūdi Dievuje, kuris juk yra realiausia Būtybė. Šitas pirmavaizdžių pasaulis turi Dievo esmę, kaip vienijamąjį savo pradą. Jis yra amžinas, nesikeičiąs, kaip ir jojo pagrindas, kuriame laikosi. Jis yra visai nepriklausomas nuo šios prigimtosios tikrovės, stovi viršum laiko ir erdvės. Jis yra ir tas kelrodis empirinei mūsų tikrovei, kuri turi artintis prie tų pirmavaizdžių, kaip prie idealinių savo tipų. Tik su jais sutapusi prigimtoji tikrovė įgys būties pilnybę ir tikrąjį buvimą, nes šios žemės būtis, palyginta su idealu, vis dėlto yra tik netobula jojo atšvaita.

Po viso to nesunku numanyti, kad tobulas pirmavaizdžių pažinimas yra galimas tik *per tobulą Dievo esmės pažinimą*. Tiesa, pirmavaizdžiai yra realizuoti ir daiktuose. Pažinimo procesas, kaip buvo minėta, numedžiagina daiktų lytis, duoda galimybės protui paskaityti realizuotas idėjas ir tuo būdu leidžia *šį tą* spręsti ir apie pirmavaizdžius. Bet dėl įsibrovusio

blogio prado, kuris padarė, kad lytis negali tobulai apvaldyti medžiagos, mes negalime nei tobulai iššifruoti idėjos, nei todėl tobulai suvokti pirmavaizdžių. Mūsų idealai yra tik silpnutės dieviškųjų pirmavaizdžių atšvaitos. Taigi tobulas pirmavaizdžių pažinimas iš daiktų pirgimtuoju protu ir paprastu diskursyviniu būdu nėra galimas. Todėl lieka aukščiau minėtas vienintelis būdas pažinti pirmavaizdžius per tobulą Dievo esmės pažinimą. Todėl *tobulas Dievo esmės pažinimas darosi teorinio-intelektualinio žmogaus gyvenimo idealu,* nes tik šitas pažinimas patenkina giliausią mūsų proto troškimą – pažinti Absoliutinę Tiesą.

Bet ar empirinėje tikrovėje kultūros priemonėmis žmogus gali prieiti prie tobulo Dievo esmės pažinimo? Atsakyti reikia neigiamai. Pažinti, kad Dievas yra, galima iš sutvertų daiktų, kaip iš pasėkų, reikalaujančių priežasties. Bet pozityviai pažinti, *kas* Dievas yra, mes paprastai diskursyvinio protavimo keliu beveik visiškai negalime. Net ir tokios mūsų priskiriamos Dievui ypatybės, kaip protingumas, vienumas, amžinumas, asmeniškumas, kurios, rodos, turi pozityvų turinį, Dievui taikomos tik analoginiu būdu ir todėl daug ko aiškaus nepasako. Todėl visai teisingas yra posakis, kad mes daugiau apie Dievą žinome, kuo Jis nėra, negu kas Jis yra. Tiesa, labai daug pozityvaus apie Dievą pasako Apreiškimas, bet tai jau nebepriklauso kultūros laimėjimams.

Taigi pasirodo, kad kultūra negali patenkinti giliausio proto veržimosi pažinti Absoliutinę Tiesą ir tuo būdu negali mūsų tikrovėje realizuoti teorinio gyvenimo idealo.

Kaip protas siekia Absoliutinės Tiesos, taip *valia* siekia *Absoliutinio Gėrio,* kuris tik vienas gali patenkinti josios veržimąsi. Nagrinėdami dorinį idealą, mes priėjome išvados, kad gėris pareina nuo būties laipsnio. Juo kuris daiktas turi daugiau būties, juo jis yra geresnis. Bet ten pat reikėjo konstatuoti, kad nė vienas empirinės tikrovės daiktas nėra pasiekęs jam privalomos būties pilnybės. Vadinasi, nė vienas šitas daiktas negali patenkinti mūsų valios tobulu būdu, nes kiekviename jame glūdi ir blogio apraiškos. Bet net ir tuo atveju, kai daiktai sutaptų su savo idealiniais tipais, vadinasi,

kai pasiektų jiems privalomą būties pilnybę, net ir tada valia negalėtų jais pasitenkinti, nes jie vis dėlto būtų tik *daliniai* gėriai, neturį *gėrio* pilnybės.

Dėlto valia ir neapsistoja ilgiau nė ties vienu prigimtosios tikrovės objektu, bet kyla aukščiau ir ieško pačio gėrio šaltinio, iš kurio plaukia visi kiti gėriai, ieško Absoliutinio Gėrio, kuriuo kaip tik ir yra *Dievas*. Dievą surasti nėra taip sunku. Pasaulis per daug aiškiai kalba apie savo Tvėrėją, kad žmogus nesuprastų jo žodžių. Bet ar sužinojimo, kad Dievas yra ir aukščiausias gėris, valiai užtenka? Į tai atsako pati valios prigimtis. Kaip puikiai pastebėjo šv. Tomas Akvinietis, be proto veržimosi „valios veikimu mumyse atsiranda kitas veržimasis (*processio*), būtent: meilės veržimasis, pagal kurį mylimas daiktas yra mylinčiame, kaip per pažinimą žodžio pasakytas daiktas arba suprastas yra suprantančiame."[14] Tuo būdu valios santykiavimas su savo objektu daros visai priešingas proto santykiavimui. Protas, pažindamas daiktą, jį lyg ir įtraukia į save sąvokos pavidalu. Tuo tarpu valia lyg ir išeina iš savęs ir susijungia su trokštamuoju gėriu[15]. Tik šitokiame susijungime nurimsta josios veržimasis. Taip ji santykiuoja su bet kokiu gėriu, taip ir su Absoliutiniu. Dabar jau bus aišku, kad valiai neužtenka to, kad protas parodo esant Dievą kaip Absoliutinį Gėrį. Ji pagal savo prigimtį trokšta su Juo susivienyti, patenkindama giliausius savo troškimus.

Tuo būdu gaunama išvada, kad *valios siekiamas idealas yra susivienyti su Dievu kaip su Absoliutiniu Gėriu*. Realizuojant šitą idealą prigimtoje tikrovėje turbūt labiausiai pasirodo kultūros bejėgiškumas. Nė vienoje srityje žmogus taip labai ne-

[14] „Secundum autem operationem voluntatis invenitur in nobis quaedam alia processio, scilicet processio amoris, secundum quam amatum est in amante, sicut per conceptionem verbi res dicta vel intellecta est in intelligente." – Sum. Th. I, q. 27. a. 3.

[15] „...haec est differentia inter intellectum et voluntatem, quod intellectus fit in actu per hoc quod res intellecta est in actu non per hoc quod aliqua similitudo voliti pit in intellectu secundum suam similitudinem; voluntas autem fit in voluntate, sed ex hoc quod voluntas habet quomdam inclinationem in rem volitam." – Sum. Th. I, q. 27, a. 4.

apsivilia kultūros pažadais, kaip šitoje. Amžių bėgyje žmonija padarė daug gerų dalykų, bet ji neišrado nė vienos priemonės, kuria pasinaudojusi valia galėtų pasiekti tobulą pasiturėjimą Absoliutiniu Gėriu. Priešingai, kiek kartų kas nors bandė prigimtomis priemonėmis šį idealą pasiekti, tiek kartų krito žemyn ir pats savo darbais užsitvėrė kelią į absoliutinę laimę. Ir pirmųjų žmonių puolimas buvo ne kas kita, kaip puikus noras prilygti Dievui pasinaudojant *žemės* dalykais. Ir ne tame nore glūdi tragedija, bet pasirinkime netikusių priemonių. Užgintojo vaisiaus prasmę egzegetai gali visaip aiškinti, bet visuomet jis liks simbolis nevykusio priemonių pasirinkimo. Susiartinti su Dievu, su Juo susijungti yra giliausias valios troškimas. Bet kai tik šitas troškimas pradedamas realizuoti pačio žmogaus sukurtų dalykų pagalba be atodairos į Dievo nurodymus, tuoj pasijuntama, kad, vietoj artintis prie siekiamo idealo, be galo nuo jo nutolstama. Kultūra gali sukurti puikių sąlygų šitam idealui realizuoti, bet ji negali pati viena šito darbo privesti ligi galo. Kultūra gali padaryti žmogų dorą prigimtuoju atžvilgiu, bet ji negali padaryti žmogaus *švento*. Tuo tarpu tobulas susivienijimas su Dievu pasiekiamas tik per šventumą. Vadinasi, kultūra yra bejėgė realizuoti valios siekiamą idealą.

Apie trečiąjį žmogaus sielos siekiamąjį objektą – *grožį* tenka tas pat pasakyti. Estetinis žmogaus veikimas, kaip dorinis ar praktinis, taip pat nepasitenkina vien grožio nuotrupomis, bet siekia *absoliutinio grožio*. Einant tarp filosofų ginčams, kas sudaro grožio esmę, mes vis dėlto šliejamės prie tų, kurie sako, jog grožio reikią ieškoti daikto lytyje. Vadinasi, lytis yra grožio pradas. Padėjus šitokį tvirtinimą į pagrindą, lengvai bus galima suprasti, kad mūsų gyvenamoje tikrovėje ne tik nėra nė vieno daikto *absoliučiai* gražaus, bet nė sukurti negalima. *Nėra* dėl to, kad įsibrovęs į pasaulį blogis neleidžia lyčiai tobulai įsigalėti medžiagoje ir tuo būdu sukliudo apreikšti daikto tobulumo spindėjimą pro išviršinę lytį, kas ir sudarytų grožį. *Negali būti* sukurta dėl to, kad žmogus nepajėgia kurti substancialinių lyčių. Jo sukurtosios lytys visados esti pripuolamos ir kaip tokios negali turėti savyje absoliutinio

grožio pradų. Tuo būdu nei estetinis idealas kultūros priemonėmis visoje pilnybėje negali būti realizuotas.

Pasvarstę visas žmogaus sielos galias, priėjome išvadą, kad ir psichinė žmogaus prigimtis empirinėje tikrovėje kultūros priemonėmis negali būti atbaigta.

4. Kultūros pastangos suderinti kūno ir sielos veikimą

Absoliutiškai harmoningas sielos ir kūno sugyvenimas yra trečioji žmogaus idealo dalis. Josios reikalavimas yra aiškus: siela, kaip forma, turi tobulai apvaldyti kūną ir jį palenkti savo reikalavimams. Bet jau iš to, kas ligi šiol buvo kalbėta apie idealinį kūno ir sielos ištobulinimą, galima padaryti išvadą, kad, negalint kultūros priemonėmis realizuoti nei fizinio, nei psichinio idealo, negalima bus lygiai pasiekti nei idealinio harmoningo sugyvenimo tarp kūno ir sielos. Tuo tarpu šito sugyvenimo siekimas yra būtinas, nes be jo pilnutinė laimė yra taip pat lygiai negalima, kaip be sielos ar kūno ištobulinimo. Todėl visai teisingai sako kun. C. Coppensas S. J., kad „negali būti tobulos meilės ten, kur tarp savęs kovoja priešingi troškimai."[16] Siela, pavyzdžiui, mėgsta taiką, bet rūstybės ir keršto geidulys ją stengiasi sugriauti. Protas garbina artimo meilės idealą, bet gobšumas ragina tą patį artimą skriausti. Valia nori priversti kūną gyventi padoriai, tuo tarpu gašlumas siekia šitas valios pastangas paversti niekais. Kur tad kyla toks konfliktas tarp aukštesniųjų ir žemesniųjų galių, ten negali būti pilnutinės laimės ir pilnutinio pasitenkinimo. Reikia tad padaryti santaiką pačioje prigimtyje.

Kas ją padarys? Ar kultūra? Reikia pripažinti, kad kultūra švelnina griežtus žemesniosios prigimties reikalavimus ir tuo būdu pamažu įveda tvarką tarp žmogaus galių. Bet dviejų įstatymų jutimas niekados nedingsta. Jau daug tūks-

[16] Trumpas moralinės filosofijos vadovėlis / vertė K. F. K., Kaunas, 1928, p. 21.

tančių metų praėjo nuo to laiko, kai, iširus vienybei tarp žmogaus ir Dievo, iširo ir vienybė tarp sielos ir kūno. Čia pirmą kartą buvo patvirtintas tas ugnimi žmogaus prigimtyje įrašytas dėsnis, kad kai tik žmogus sukyla prieš Dievą, tuoj žemesnieji pradai sukyla prieš jį. Bet kadangi kultūra yra bejėgė sutaikinti žmogų su Dievu, tuo pačiu ji daros bejėgė žmogų sutaikinti su žemesniąja prigimtimi – net ir jo pačio kūno. Tai, dėl ko skundėsi stabmeldžių poetas[17] ir dėl ko dejavo stabmeldžių Apaštalas[18], jaučia kiekvienas žmogus, tegul jis būtų ir labiausiai kultūringas. Ir šitos nesantaikos jutimas darosi šaltinis visų nenuoseklumų ir nelogiškumų, kurių tiek daug yra visų žmonių gyvenime. Nereikia pasitikėti iliuzijomis, laikant, kad kultūros pažanga išnaikins šitą nesantaiką. Josios šaknys nėra prieinamos kultūros kirviui.

Be to, siela turi daug vargo su kūnu dar ir dėl to, kad jis yra palenktas erdvės, laiko ir priežastingumo dėsniams, vadinasi, tam tikra prasme turi klausyti nepermaldaujamo gamtos dėsningumo. Tuo tarpu siela, būdama dvasinės tikrovės būtybė, nuo viso to yra laisva ir nepriklausoma. Todėl jai labai sunku, kai josios norai susiduria su kūno kliūtimis, kurių ji, negalėdama tobulai apvaldyti kūno, taip pat negali pergalėti. Taigi psichologiškai visai suprantamos, nors logiškai ir nepateisinamos, kai kurių žmonių pažiūros į kūną, kaip į sielos gyvenimo sunkenybę, kuria reikia, kaip galima greičiau, nusikratyti. Taip, čia yra dalis tiesos. Kūnas sudaro sielos klestėjimui daug sunkenybių. Bet jos kyla ne iš kūno esmės, bet iš to, kad yra įvykęs pražūtingas skilimas, kad pasidariusi nesantaika tarp protingos lyties ir gamtos dėsningumui pavergtos medžiagos. Šitam skilimui pranykus, taikai vėl įsigalėjus, kūnas taps labai tobulu ir klusniu sielos įrankiu taip pažinimo, taip norų, taip kūrybinių užsimojimų srityje. Deja, kultūra negalės pasigirti šitą darbą padariusi, nors žmogaus pasitikėjimas josios priemonėmis šitą skilimą

[17] „Video meliora proboque, deteriora seqour". – *Ovidijus.*

[18] „Jaučiu savo kūne du įstatymus: nuodėmės įstatymą, pasipriešinantį proto įstatymui." – *Šv. Paulius.*

kaip tik ir padarė. Tai buvo moralinė žmogaus mirtis. O iš mirties niekas negali atsikelti pats. Čia reikia įsikišti aukštesnei galybei.

Vadinasi, kultūra negali savo pačios priemonėmis įvesti tobulai harmoningo kūno ir sielos sugyvenimo. Todėl ir trečioji žmogaus idealo dalis išsprunka iš josios rankų.

5. Kultūros negalės priežastis

Taigi, rodos, pakankamai įrodyta kultūros negalė empirinėje tikrovėje realizuoti žmogaus idealą, sukuriant tuo būdu pilnutinės laimės būklę ir patenkinant giliausius žmogaus prigimties troškimus. Viso to kultūra padaryti neįstengia. Tiesa, ji daug padaro, bet toli gražu ne viską, ko žmogus ilgisi ir siekia. Bet kodėl taip yra? Kame glūdi šitos negalės priežastis? Šitas klausimas jau keliose vietose praeinamai buvo paliestas. Dabar į jį čia norėtume atsakyti kiek aiškiau.

Kultūra, būdama *tik žmogaus* pastangų rezultatas, niekados negali išeiti iš prigimtosios srities, nes ir veikiančioji jos priežastis – žmogus yra uždarytas erdvės, laiko ir priežastingumo kategorijose, pro kurias prasilaužti jis pats savo jėgomis jokiu būdu negali. Vadinasi, visi kultūros laimėjimai, tebūna jie ir didžiausi, visados liks prigimtosios srities ribose. Tuo tarpu *visa prigimtoji sritis yra paliesta blogio*, kurio veikimas kaip tik tuo ir pasireiškia, kad visų tų pastangų, kurios tik priklauso prigimtajai sričiai, rezultatai niekados aktualiosios savo būklės negali sutapdyti su idealiąja ir todėl niekados negali pasiekti būties pilnatvės arba visiško tobulumo. Todėl ir kultūrinis veikimas, negalėdamas išeiti iš prigimtosios srities ribų ir tuo pačiu neturėdamas priemonių nugalėti įsibrovusį blogio pradą, niekados nepakels nei materialinės tikrovės, nei žmogaus ligi pilnutinės būties laipsnio.

Bet juk žmogus visomis savo prigimties galiomis ilgisi idealo realizavimo, kuris atbaigtų jo būtį ir tuo būdu sukurtų absoliutinę laimę. Laimės troškimas yra visuotinis, nieku nenumaldomas ir neišdildomas. Deja, šitoje empirinėje tik-

rovėje visu pilnumu jis negali būti patenkintas. Tad ar jis yra tuščias? Ar siekiamasis idealas yra iliuzija? Tiesa, žemiškame gyvenime nepasiekiamas idealas žadina žmonijoje nuolatinį stengimąsi ir tuo būdu daros didis pažangos akstinas. Bet jis negali būti apgaulingas. Jis negali būti absoliutiškai nepasiekiamas. Absoliutiškai neprieinamas idealas yra joks idealas. Visa mūsų prigimtis, visa kosmoso būtis šaukte šaukia, kad kada nors ir kur nors turi būti šitas dvasios gelmių veržimasis patenkintas, turi būti idealas realizuotas. Kultūra to padaryti nepajėgia. Tegul nepajėgia. Tada turi būti kita galybė, kuri tai padarytų. Ir ta galybė yra *Religija.*

6. Atbaigiamoji religijos reikšmė

Norėdami pagrįsti tvirtinimą, kad tik religija visoje pilnybėje gali realizuoti žmogaus idealą, patenkindama giliausius prigimties troškimus ir tuo būdu sukurdama pilnutinę laimę, visų pirma turime išspręsti klausimą, ar religija iš esmės gali pajėgti šitą idealą realizuoti, ar ji gali turėti priemonių nugalėti toms kliūtims, kurios, kaip matėme, neperžengiamai pastoja kelią kultūrai.

Kultūra dėl to negali realizuoti visoje pilnumoje žmogaus idealo, kad prigimtomis priemonėmis ji neįstengia pergalėti blogio, kurio veikimu kaip tik ir atsiranda tas skirtumas tarp aktualiosios daikto būklės ir idealiosios. Šitoji negalė savo ruožtu kyla iš to, kad veikiančioji kultūros priežastis – žmogus yra neišsilaužiamai uždarytas prigimtojoje srityje, kur visa yra paliesta blogio. Todėl religija, jeigu jai pripažįstama galia idealą realizuoti, turi turėti pakankamų priemonių pergalėti kliudantįjį blogio veikimą, iš kitos pusės, – vyriausioji veikiančioji josios priežastis negali būti palenkta prigimtosios tikrovės dėsniams, nes tik iš šitos nepriklausomybės galima semti jėgos sėkmingai nugalėti blogį.

Gilesnis tyrinėjimas kaip tik ir parodo, kad religija patenkina šituos reikalavimus. Ko neįstengia kultūrinis veikimas, tą atbaigia religinis; ko trūksta kultūrai idealui realizuoti, tą visą turi religija ir todėl darosi tinkama *atbaigti* kultūrinį darbą.

Kaip jau buvo minėta ir įvedamame skyrelyje, religijos veikėjai arba veikiančios priežastys yra *žmogus ir Dievas*. Todėl jei žmogus yra palenktas prigimtosios tikrovės dėsniams, tai to nieku būdu negalima sakyti apie Dievą. Ne kultūros filosofijos dalykas yra įrodinėti, kad Dievas, būdamas prigimtosios tikrovės Kūrėjas, negali būti jokia prasme priklausomas nuo savo kūrybos išdavų. Čia mes šitą tiesą priimame kaip kur kitur visai stipriai įrodytą. Tuo būdu išeina, kad Dievas, nebūdamas palenktas prigimtosios tikrovės dėsniams, tuo pačiu iškyla aukščiau blogio paliestos srities, ir todėl Jojo veikimas negali būti aprėžiamas blogio veikimo. Religijoje Dievas yra vyriausia veikiančioji priežastis. Tiesa, esant religiniams santykiams tarp Dievo ir žmogaus, reikalinga abiejų pusių laisvo sutikimo, nes vienai kuriai pasipriešinus santykiavimas ir tuo pačiu religija darosi negalima. Vis dėlto šitam santykiavime vyriausia rolė tenka ne žmogui, bet Dievui. O ten, kur prasideda *Dievo veikimas*, principialiai negalime statyti jokių ribų. Absoliutinė Dievo visagalybė reikalauja, kad šalia Jo nebūtų jokio kito nepriklausomo prado, kuris kliudytų Dievo veikimą ir neleistų šiam tobulai pasireikšti. Toji dualistinė pažiūra, kuri medžiagą laiko nepriklausoma nuo Dievo ir varžančia jo veikimą, iškreipia Dievo supratimą ir net padaro jį pilną prieštaravimų. Jeigu Dievas yra Absoliutas, tai jo veikimas negali būti kieno nors aprėžiamas tokiu būdu, kad Dievas negalėtų jo laisvai tvarkyti. Kam tokios galybės nepripažįstama, tas negali būti nė absoliutas. Tuo būdu dualizmas nuosekliai prieina Dievo absoliutumo neigimą, kas faktinai veda ir prie pačio Dievo kaip tokio nepripažinimo. Vadinasi, Dievo veikimo iš esmės niekas negali varžyti, ir negali būti tokios kliūties, kurios Jis nepajėgtų pergalėti.

Iš to gaunama aiški išvada, kad ir religinis veiksmas, per kurį regimais ženklais pasireiškia Dievo galybė ir kuriame pirmutinis bei vyriausias veikėjas kaip tik ir yra Dievas, turi galybės antprigimtomis priemonėmis, nepriklausančiomis šios tikrovės dėsniams, nugalėti visas tas kliūtis, kurių nepergali kultūra, ir tuo būdu visu pilnumu realizuoti žmogaus idealą. Menkos svarbos turi klausimas, *kur* ir *kada* religija ža-

da šitą idealą realizuoti. Svarbu tik, kad religija, iš vienos pusės, *pajėgia* šitą idealą pasiekti, iš kitos, – *pasižada* jį realizuoti nors ir ne šioje empirinėje tikrovėje.

Svarstydami religijos pasižadėjimus žmogaus idealo realizavimui, turime prisiminti šito idealo sudėtį. Kadangi žmogus jungia savyje taip fizinį, taip dvasinį pasaulį, todėl ir jojo idealas turi svarbiausias dalis: *fizinę* ir *dvasinę*. Fizinė idealo pusė pasireiškia visišku kūno tobulumu, o dvasinė – visišku sielos ištobulinimu, randančiu atbaigimą Absoliutinės Tiesos, Absoliutinio Gėrio ir Absoliutinio Grožio pasiekime. Pasirodo, kad religija kaip ir pasižada realizuoti taip vieną, taip kitą idealo pusę, tuo būdu atbaigti kultūros pradėtąjį darbą ir sukurti žmogui pilnutinės laimės būklę. Šitas idealo realizavimo atbaigimas religijoje pasireiškia dviem dalykais: a) *kūno prikėlimu* (fizinio idealo realizavimas) ir b) *palaimintuoju Dievo regėjimu* (dvasinio idealo realizavimas).

a. *Kūno prikėlimas*. Mirtis yra ne kas kita, kaip individo suirimas, pasireiškiąs lyties atsiskyrimu nuo medžiagos. Taip įvyksta ir su žmogumi. Ir tik dvasinė žmogaus lyties (sielos) prigimtis apsaugo ją nuo išnykimo, kas neišvengiamai sutinka kitų individų formas, neturinčias dvasinės prigimties. Nors siela egzistuoja ir po atsiskyrimo nuo savo medžiagos, vis dėlto šitoji josios būklė nėra natūrali ir todėl negali būti amžina. Šv. Tomas Akvinietis visai teisingai sako, kad sielos egzistavimas be kūno yra ne pagal josios prigimtį ir tobulumą; žmogiškoji siela, atskirta nuo kūno tam tikra prasme yra netobula, kaip ir dalis egzistuojanti šalia visumos, nes iš tikro siela natūraliai yra žmogiškosios prigimties dalis. Todėl vėlė ilgisi kūno ir kūnas tam tikra prasme ilgisi sielos, nes per mirimą jis vėl pateko į tą pusiau chaotišką būklę be apipavidalinimo, be organizacijos, iš kurios jis gali būti pakeltas tik formuojančiu sielos veikimu. Noras nemirti yra ne kas kita, kaip tik noras išlaikyti savo individualybės ir asmenybės vienybę, į kurią visomis savo galiomis veržiasi tiek psichinė, tiek fizinė žmogaus prigimties pusė. Deja, šitas noras prigimtojoje mūsų tikrovėje greitai esti sumindomas žiauraus mirties siautimo. Bet jis lieka dvasinėje

mūsų sieloje persikeitęs iš *noro nemirti* į *norą susijungti su kūnu*. Šitą prigimties gelmių veržimąsi religija kaip tik ir žada patenkinti kūno prikėlimu.

Kūno prikėlimas yra ne kas kita, kaip jo atgaivinimas, jį vėl substancialiniu būdu sujungiant su jojo siela. Šiuo dieviškuoju veiksmu per mirtį suardytas žmogiškasis asmuo vėl atstatomas visoje pilnatvėje. Bet fizinis idealas čia pasiekiamas ne pačiu prikėlimu, bet tuo *perkeitimu*, kurio patirs prikeltieji laimingųjų kūnai. Religija, pasiremdama Dieviškuoju Apreiškimu, išganytųjų žmonių kūnams – be nemirtingumo ir pilnatvės, kaip būtinų prielaidų visam kitam, – pažada dar tokius perkeitimus, kurie jau siekiami ir šios tikrovės gyvenime, bet kurių kultūra neįstengia pasiekti. Visų pirma *laisvumas nuo kentėjimų* (*impasibilitas*). Šitoji ypatybė laiduoja idealinį juslių veikimą, kurį mūsų tikrovėje suardo visokeriopos ligos. Joms nesant kūnas nebus trukdomas nei iš viršaus, nei iš vidaus jokių, organizmą ardančių akstinų. Toliau kūno *vikrumas* (*agilitas*) suteiks valiai absoliutinę valdžią tvarkyti kūną pagal savo reikalavimus. Tobulas valios viešpatavimas kūne suteikia sielai, kaip formai, galios visiškai tobulai įsigalėti kūne, kaip medžiagoje, tuo būdu jį lyg ir sudvasinant (*subtilitas*), ir iškeliant aukščiau laiko ir erdvės. Šitoje sudvasintoje kūno būklėje dingsta tas tarpas tarp dvasios noro ir jo vykdymo, kuris taip skaudžiai yra jaučiamas žemiškoje tikrovėje, ir kūnas pasidaro kuo paslankiausiai nusiteikęs visiems valios reikalavimams. Jeigu forma yra grožio pradas, tai tobulas sielos įsigalėjimas kūne suteiks jam ir tobulą gražumą (*claritas*), žmonių sąmonėje suprantamą kaip spindėjimą šviesos ypatybėmis, ką patvirtina ir istoriškasis Kristaus persikeitimas. Su šita kūno ypatybe rišasi ir visas materialinio pasaulio atbaigimas. Per religijos galybe įvykdytąjį perkeitimą ir medžiaginiai daiktai bus sutapdyti su idealiniais savo tipais, lytis tobulai apvaldys medžiagą ir sukurs tobulą grožį. Tuo būdu bus realizuotas estetinio gyvenimo idealas, kurio būklė visuomet glūdi žmonių sąmonėje kaip palaimintojo grožio karalija. Tuo būdu išeina, kad religija kaip tik ir žada patenkinti visus tuos reikalavimus, ku-

riuos buvome pastatę, nagrinėdami fizinio idealo sudėtį. Prisikėlusis kūnas visų pirma bus tobuloje savo narių pilnatvėje, turės tobulą juslių veikimą, bus tobulai paklusęs valios reikalavimams, išlaisvintas iš erdvės ir laiko varžtų, per sielos įsigalėjimą įgijęs tobulo gražumo, o per paslankumą tobulai nusiteikęs savaimingai kūrybai. Vadinasi, religija ne tik kad gali fizinį idealą realizuoti, bet jį iš tikro ir realizuos, tegul ir ne mūsų gyvenamoje tikrovėje, bet tas galop nesvarbu. Svarbu, kad išsiskyręs žmogiškosios prigimties dalių veržimasis į pirmykštę vienybę ir į tobulą atbaigimą, bus patenkintas visu pilnumu.

b. *Palaimintasis Dievo regėjimas.* Kaip kūno prikėlimas ir jo perkeitimas atbaigia fizinio idealo realizavimą, taip palaimintasis Dievo regėjimas pilnutiniu ir tobulu būdu realizuoja dvasinį žmogaus prigimties idealą. Jau matėme, kad dvasinis žmogaus idealas glūdi tobulame pasiturėjime absoliutine tiesa, absoliutiniu grožiu. Iš kitos pusės, taip pat matėme, kad tobulas absoliutinės tiesos pažinimas yra galimas tik per tobulą Dievo esmės pažinimą, kuri laiko savyje daiktų prototipus; tobulas pasiturėjimas absoliutiniu gėriu įgyjamas tik per susivienijimą su Dievu, o tobulas grožis yra pasiekiamas per tobulą lyties įsigalėjimą medžiagoje. Apie tobulo grožio realizavimą buvo minėta sąryšyje su kūno gražumu, įgytu per perkeitimą. Todėl čia apie tai daugiau nekalbėsime, nes šitas dalykas iš tikro daugiau plaukia ne iš palaiminto Dievo regėjimo, tik iš materialinio gaivalo perkeitimo, kada senasis pavidalas praeis ir bus sukurtas naujas. Tik šitokia prasme ir tegalima kalbėti apie materialinį pasaulio galą. Palaimintasis Dievo regėjimas tiesioginiu būdu realizuoja tobulą Absoliutinės Tiesos pažinimą ir tobulą pasiturėjimą Absoliutiniu Gėriu.

Palaimintasis Dievo regėjimas pagal Apreiškimą turi du momentus: *intelektualinį* ir *voliuntarinį*. Pirmasis yra ne kas kita, kaip Dievo regėjimas „veidas į veidą" arba, kitaip sakant, *aiškus intuityvinis Dievo pažinimas, kaip jis yra savyje*. Ir šios žemės tikrovėje mes turime Dievo pažinimą, įgytą arba per tikėjimą, ar per protavimą. Bet nei vienas, nei kitas pa-

žinimo būdas neduoda mums pakankamo aiškumo, ir Dievas visados mums lieka tam tikra prasme neįspėjama mįslė. Tuo tarpu religija mums laiduoja aiškų pažinimą. Iš kitos pusės, šitas palaimintosios būklės pažinimas yra intuityvinis, vadinasi, tiesioginis veizdėjimas pačios Dievo esmės, kaip Ji yra savyje. Tuo būdu Jis visu dangumi skiriasi nuo diskursyvinio pažinimo būdo, kuriuo per priežastis sąvokų pagalba pakylama prie labai netobulo Dievo pažinimo. Taigi mūsų protas antgamtinio apšvietimo (*lumen gloriae*) bus pakeltas į tokią būklę, kurioje jis tiesioginiu būdu veizdės Dievo esmę ir todėl tobulai paskaitys idealinius daiktų prototipus. O kadangi absoliutinis tiesos pažinimas kaip tik ir glūdi šitame pirmavaizdžių pažinime per Dievo esmę, todėl palaimintasis Dievo regėjimas kaip tik tada ir duoda tobulą ir tiesioginį absoliutinį tiesos pažinimą, kas sudaro teorinių žmogaus siekimų idealą, kuris čia bus realizuotas visoje pilnybėje. Voliuntarinis palaimintojo Dievo regėjimo momentas glūdi *palaimintoje meilėje, pasireiškiančioje ekstatišku susivienijimu su Dievu.* Valia, kaip ir tinka josios prigimčiai, lyg ir išeina iš savęs (ekstazė), susijungia su mylimuoju objektu, kuris šiuo atveju kaip tik ir yra Absoliutinis Gėris, vienintelis tikrasis valios troškimų objektas. Palaimintieji, pasak teologų, „tiek dega Dievo meile, jog lyg ir ištirpsta, ir pasineria dieviškumo gelmėse, nors visuomet lieka nuo Dievo skirtingi."[19] Šitame susivienijime su Dievu glūdi giliausių žmogaus prigimties troškimų patenkinimas, sukuriąs tuo būdu pilnutinę absoliutinės, nesikeičiančios ir nenykstančios laimės būklę. O argi ne to siekia visi žmonės savo valios pastangomis? Argi ne čia todėl yra realizuojamas praktinių žmogaus pastangų siekiamas idealas, pasiturėjimas Absoliutiniu Gėriu?

Taigi pasirodo, kad palaimintasis Dievo regėjimas per intuityvinį Dievo esmės veizdėjimą ir ekstatinį su Dievu susijungimą meilėje visu pilnumu realizuoja tai, ko žmogus kultūros priemonėmis taip aistringai siekia ir niekaip pasiekti negali,

[19] *Ad. Tanquerey,* Synopsis Theologiae dogmaticae, Roma, 1929, t. III, p. 785.

būtent: Absoliutinės Tiesos pažinimą ir tobulą susivienijimą su Absoliutiniu Gėriu. Šitie dalykai ir sudaro giliausius dvasinės žmogaus prigimties siekimus. Todėl tobulas jų patenkinimas kaip tik ir yra galutinis žmogaus idealo realizavimas.

Iš visų šito skyrelio nagrinėjimų matyti, kad religija visu pilnumu *atbaigia* kultūros pradėtąjį darbą, savo galybe pakeldama taip žmogų, taip visą materialinį pasaulį ligi pilnutinės būties laipsnio. Vadinasi, kiek kultūros idealų nustatymui religija turi įspėjamosios ir nurodomosios reikšmės, tiek *kultūros idealų realizavimui ji turi atbaigiamosios reikšmės*. Be to, kultūros idealų nustatymui religija daro įtakos daugiau teorine savo sritimi – Apreiškimu; tuo tarpu kultūros idealų realizavime jau daugiau pasireiškia *praktinė* religijos galybė. Iš to vėl matyti, kaip gražiai religija teorine savo sritimi paremia teorinę kultūros sritį, o praktine – praktinę. Kaip be Apreiškimo pagalbos kultūra ne kartą patektų į *šunkelius, taip be praktinės religijos pagalbos kultūrinis darbas* liktų neatbaigtas, ir *visas gyvenimas tuo pačiu nebetektų jokios prasmės*. Tai būtų tik beviltiškas draskymasis savo pačio sukurtų laimės skeveldrų, kurios nė iš tolo nepasotina begalinės žmogaus dvasios. Todėl visai teisingai sako J. P. Steffesas, kad „religija duoda žemės kultūrai ne tik paskutinį apipavidalinimą, bet ji reiškia jai naują koordinatų sistemą, iš kurios kultūra patiria kritikos, pertvarkymo ir naujo orientavimo. Dar daugiau, religija atveria žmogui iš esmės naują buvimo ir vertybės sritį ir palengvina jam realizuoti antprigimtąją vertybių eilę."[20]

TREČIASIS SKYRIUS

Religijos ir kultūros santykių iškreipimas

Kad būtų galima dar geriau suprasti, kokios didelės reikšmės religija turi kultūrai, reikia pasvarstyti dar vieną klausimą, būtent: kas pasidaro su kultūra, kai ji savo išdidume atsisako taip nuo įspėjamosios bei nurodomosios, taip nuo atbai-

[20] Religionsphilosophie, Kempten, 1928, p. 210.

giamosios religijos reikšmės ir pati viena bando prieiti ir prie tobulo idealų pažinimo, ir prie tobulo jų realizavimo. Šitas klausimas juo yra aktualesnis šiais laikais, kada įvairiopų krizių įtakoje pradėta kalbėti ir apie religijos, o ypač apie krikščionybės krizę[21], esą ji yra išsisėmusi, nebepajėgianti kurti naujų vertybių ir išrišti opiausių šių dienų problemų. Vietoj josios siūloma „rasės religija". Vadinasi, norima naujoje formoje atgaivinti tikėjimą į žmogaus, o tuo pačiu ir į kultūros visagalybę. Todėl pravartu pasvarstyti viršuje iškeltą klausimą ir pažiūrėti, koks menkas tampa žmogus ir kokia bejėgė pasidaro kultūra, kai tik nustoja jiems švietę religijos pastatyti švyturiai.

Iš kitos pusės, tenka taip pat pažiūrėti, kas pasidaro tuomet, kai įpuolama į kitą kraštutiniškumą ir pradedama niekinti kultūrą, visko tikintis iš religijos. Europos dvasios padangėje galima pastebėti ir šitos krypties ženklų. Paskutiniu laiku vis didėjąs apsivylimas kultūros pažadais sukurti pilnutinę laimę, nuolatinis veržimasis į Vakarus mistinio elemento teosofijos, antroposofijos ir neobudizmo pavidalu su aiškia pasaulio neigimo tendencija pastūmė ne vieną į visišką kultūra nepasitikėjimą, į nepripažinimą jai jokios vertės, tiesiog į atvirą josios niekinimą. Prie šitos krypties dažnai dar prisiplaka manichėjiškos pažiūros į blogį, ir tuo būdu gaunama tikroji pasaulio ir noro gyventi neigimo teorija ir praktika.

Bet, kaip pamatysime, nei vienas, nei kitas vienašališkas religijos ir kultūros santykių išsprendimas neatneša žmogui to, ko jis tikisi. Kultūra be religijos neįstengia kopti aukštyn nuo žemės ir pradeda stingti nuo josios šalčio. Tuo tarpu religija be kultūros netenka prigimtosios atramos, išsigema į

[21] Šiuo klausimu praėjusiais metais yra pasirodę trys charakteringi veikalai: *Miguel Unamuno,* Die Agonie des Cristentums, München. Pagal šį autorių, krikščionybė Evangelijų prasme nieko bendro neturi su kultūra; o kadangi ji be kultūros negali gyventi, todėl ir mirštanti. – *Ludwig Neuner,* Eine Zeitfrage Kunstchliche oder natürliche Weltanschauung?, München. Čia yra smarki krikščionybės, ypač katalikybės, kritika. Jos laikas esąs pasibaigęs; dabar reikią prigimtosios pasaulėžiūros, kuri atliktų mokslo laimėjimus. Autorius siūlo germanų rase pagrįstą vokišką religiją. – *Gustav Mensching,* Religion und Leben. Aufsatze und Gegenwartskrise des Christentums, Leipzig (žr. Philosophie und Leben / herausgegeben August Messer / Monatschrift. 1931, 11 Heft.).

neaiškų svajingumą ir paprastai žūsta susipynusiose ir prieštaraujančiose panteistiškose pažiūrose. Šitų vienašališkumų panagrinėjimui ir yra skiriamas šitas skyrelis. Visų pirma bus svarstoma, kas įvyksta, kai iškreipiami santykiai tarp Apreiškimo ir pažinimo, o toliau, kokios išvados plaukia iš religijos bei kultūros santykių iškreipimo praktiniam kultūros idealų realizavimui.

1. Pažinimo ir Apreiškimo santykių iškreipimas

Žmonių minties istorijoje galima sutikti taip tokių, kurie per maža vertino pažinimą, visą reikšmę priskirdami Apreiškimui, taip ir tokių, kurie tik vieno pažinimo pagalba norėjo sukurti pilnutinės žinijos sistemą, į ją visai neįtraukdami Apreiškimo. Ir vienų, ir kitų pastangos nuėjo niekais, nes juk pažinimas yra *žmogaus*, o Apreiškimas duotas *žmogui*. Vadinasi, šitos dvi teorinės gyvenimo sritys iš esmės turi būti suderintos *viename žmoguje*. Todėl visai klaidingai būtų jos palikti kiekvieną sau, dirbant vienoje katroje ir visiškai nepaisant antros.

Nepripažįstant vertės pažinimui ir visą svorio centrą perkeliant į Apreiškimą, kaip daro tradicionalizmas, nuosekliai bus prieita ir prie pačio Apreiškimo paneigimo. Juk pirm negu bus priimtas Apreiškimas, reikia pripažinti, kaip jau buvo įvade minėta, kad yra pats Apreiškimo faktas ir Apreiškimo Autorius. Be to, reikia pripažinti žmogaus protui galią bent netobulai pažinti ir Apreiškimo turinį. Atmetus pažinimo *a posteriori* vertę, bus negalima žinoti, ar yra Apreiškimo faktas ir jeigu yra, kas jo autorius. Tuo tarpu be šitų dalykų rėmimasis Apreiškimu netenka tvirto pagrindo ir virsta paprastu lengvapėdišku pasitikėjimu, neturinčiu kritiško patikrinimo. Apreiškimo vertė didelė ir rimta yra tik tada, kai aiškiai ir tvirtai pažįstama, kad yra Absoliutinis Protas, kuris atskleidžia žmogui jo nujaučiamas ir ieškomas tiesas, kurių pats arba būtų visai nepriėjęs, arba tik labai sunkiai ir po labai ilgo laiko. Bet tam būtina yra pripažinti rimta ir objektyvi pažinimo vertė. Tai dar nereiškia, kad tuo

pripažįstama pažinimui *absoliutinė* vertė. Pažinimas neapima visko ir neįstengia suvokti daiktų visai tobulai. Bet *kas pažįstama, tas tikrai yra, ir taip pažįstama, kaip tikrovėje yra.* Tik šitą tiesą priėmus galima kalbėti apie galimumą atskirti tikrą Apreiškimą nuo netikro. Kitaip būsime priversti arba visiškai Apreiškimą atmesti, nes negali pažinti jo pagrindo, arba visuomet abejoti apie tikrąją jo vertę. Taigi visiškas Apreiškimo atmetimas, o geriausiu atveju įkyrus skepticizmas yra pažinimo vertės susiaurinimo pasėkos. Tokiu atveju teorinė kultūros sritis pakimba ore, ir čia negali būti nė kalbos apie bent kiek tobulesnį kultūros idealų nustatymą.

Tas pat, tik iš kitos pusės, prieinama ir tada, kai neteisėtai susiaurinamas arba ir visai atmetamas Apreiškimas, o viskas norima remti tik pažinimu. Ir tokiu atveju skepticizmas, o paskui jį einąs kultūrinis neproduktingumas yra nuolatiniai tokio nusistatymo palydovai. Jau buvo kalbėta, kad vieno tik pažinimo pagalba žmogus negali nei tobulai pažinti siekiamų kultūrinių idealų, nei būti absoliučiai tikras, ar jo susidarytas idealas nėra priešingas dieviškajam pirmavaizdžiui. Apreiškimas čia kaip tik ir pagelbsti. Praskleisdamas ieškomą idealą arba mažiausiai nurodydamas tikrą į jį kelią, jis padeda pažinimui nugalėti pačios būties pastatytą kliūtį ir eiti prie tobulo idealų pažinimo. Šituo savo praskleidimu Apreiškimas patvirtina arba paneigia pačio žmogaus susidarytąjį idealą iš prigimtosios tikrovės pažinimo. Tuo būdu apsaugo žmogų nuo klaidos realizavimo, kas reikštų daiktų ardymą. Todėl suprantama, kodėl galingieji antikinės kultūros protai tiesiog ilgėjosi Dieviškojo Apreiškimo, kuris parodytų tai, ko žmogaus dvasia taip uoliai ieškojo ir vis nerado. Platonas savo „Sokrato apologijoje" įrašė šiuo atžvilgiu labai charakteringus tam laikui žodžius: „Mes turime palaukti, kol kas nors ateis ir nurodys mums, kaip mes turime elgtis su dievais ir su žmonėmis; tik dievas gali duoti mums išaiškinimą."[22] Apreiškimo atmetimas kaip tik ir pasmerkia žmogų šitam amžinam ieškojimui, amžinam klydinėjimui be

[22] Cit. dr. *J. Pohle,* Natur und Übernatur, p. 75 sudėtiniame veikale: *G. Esser, J. Mausbach,* Religion, Christentum, Kirche, t. 1, Kempten, 1921.

aiškaus kelio ir be aiškių vedamųjų gairių. Ar galima, tokiai būklei esant, kalbėti apie tikrąją kultūros pažangą? Tai yra greičiau paklydimo įkarščio pažadintas bėginėjimas, kuris po kiek laiko vėl atveda į tą pačią vietą, į tas pačias klaidas ir kartoja tuos pačius nenuoseklumus.

Kad taip iš tikro esti, tą mums parodo naujųjų laikų teorinės kultūros srities tyrinėjimas. Individualistiškais nusistatymais pagrįsta naujųjų laikų kultūra pamėgino pati viena be Apreiškimo pagalbos prieiti tobulą kultūrinių idealų pažinimą. „Vidurinių amžių žmonės, – sako A. M. Weissas O.P., – visuomet žiūrėdavo į Dievo išganymo uostą. Tuo tarpu mes patys savo noru leidomės į ūžiančią jūrą, užpūtėme Dievo įžiebtas šviesas tuo tikslu, kad, jei dar greitai nežūsime, galėtume pasididžiuoti, jog, pasiėmę į siūbuojantį laivelį tik rankines lempeles, patys save išgelbėjome."[23] Bet, deja, šitoks drąsus ir puikus nusistatymas privedė moderniškąją kultūrą prie to, kad ji teorinėje savo srityje pakartojo tas pačias klaidas, kurios buvo padarytos antikinės kultūros Apreiškimo nevadovaujamų protų. Filosofijos istorija šitą pakartojimą parodo labai ryškiai.

Pažinimo filosofijoje. Sofistas Protagoras iš Abderos formulavo posakį, kad „visų daiktų matas yra žmogus." Vadinasi, tiesa pareina nuo žmogaus. Ne daiktas tuomet apsprendžia protą, bet protas daiktą. Kuo nuo Protagoro skiriasi Kantas, sakydamas, kad „protas savo dėsnius nesemia iš gamtos, bet juos jai įrašo." Sofistas Gorgijas ėjo dar toliau ir paskelbė, kad „nieko nėra", o jeigu kartais kas ir būtų, vis tiek liktų nepažįstama. Argi moderniškas gnoseologinis agnosticizmas pasakė ką nors šiuo atžvilgiu nauja?

Gamtos filosofijoje. Kiek senovėje Anaksagoras pripažino dieviškąjį *Nus,* kuris sutvarkė pasaulį tikslingai ir tvarkingai, tiek Demokritas atmetė visokį transcendentinį pasaulio vyksmo faktorių ir pripažino tik imanentinį, kuriuo yra su būtinumu veikią gamtos dėsniai. Moderniškoji mechaniškai-materialistiškoji pasaulėžiūra kaip tik ir buvo senojo demokritizmo atgaivinimas.

[23] Apologie des Christentemus, t. 5, Freiburg i. Brsg., 1905, p. 125.

Psichologijoje. Pirmykštį žmonių įsitikinimą apie sielos nemirtingumą paneigė sofistai. Protagoras nepripažino sielos kaip substancijos. Pasak jo, siela nėra skirtinga nuo pojūčių, vadinasi, ji esanti tik „vaidinių ir asociacijų ryšulys." Ar tai nėra tas pat, ką ir moderniškasis asociacionizmas?

Teodicėjoje. Windelbandas teisingai pastebėjo, kad „visi religinės laisvamanybės atspalviai išeina ryškiai aikštėn sofistinėje literatūroje, pradedant atsargiu Protagoro skepticizmu, kuris sakė, kad apie dievus nieko nesą galima žinoti, einant per antropologinį ir natūralistinį tikėjimo aiškinimą pas Kritiją ir Proklą ir baigiant atviru Diagoro iš Melo ateizmu."[24] Argi visos šitos srovės neišėjo aikštėn naujųjų laikų pasaulėžiūroje pradedant angliškuoju deizmu ir baigiant prancūziškuoju modernizmu?

Etikoje. Protagoras, pripažindamas visų daiktų matą esant žmogų, pagrindo individualistiškąją etiką. Ką čia nauja bepridėjo Nietzsche arba Stirneris? O Zenonas stipriu savo pareigos akcentavimu ar labai skiriasi nuo Kanto ir jo *imperativum cathegoricum.*

Teisės filosofijoje. Sofistikoje glūdi taip valstybinio diktatoriumo pradai, taip, iš kitos pusės, anarchistiškojo palaidumo pradžia. Vieniems sofistams įstatymai yra tik valdovų sugalvota priemonė masėms pažaboti. Tuo tarpu kiti skelbė, kad minia išradusi įstatymus valdovų sauvaliai sudrausti. Teisė, pasak Trasimacho, esanti tik valdovų išradimas, o josios nesikeičiamumas valdiniams įkalbėtas dėl to, kad jie būtų paklusnūs. Argi ne tos pačios pažiūros glūdi moderniškame makiavelizme, Nietzsche's „viršvyrio"[25] filosofijoje ir įvairiose diktatūrų formose[26].

[24] Cit. O. *Willmann,* Geschichte des Idealismus, t. 1, p. 359.

[25] Ottfried Eberz savo veikale „Von Aufgang und Niedergang des männlichen Weltlters" (Breslau, 1931.) p. 141 yra visai teisingai pastebėjęs, kad Nietzsche's filosofiją reikią laikyti ne „viršžmogio", bet „viršvyrio" filosofija, kaipo teorinę apoteozę „Willens zur macht", kas yra nekultyvuoto vyro pažymys.

[26] Medžiaga pavyzdžiams yra imta iš: O. *Willman,* Geschichte des Idealismus, t. 1; prof. *Fr. Sawicki,* Lebensanschauungen alter und neuer Denker, t. 1; *A. Stöckl,* Filosofijos istorijos bruožai – iš tų skyrelių, kurie kalba apie senovės filosofiją.

Taigi pagrindiniai moderniškosios pasaulėžiūros bruožai, kuriais ji išsiskyrė nuo vidurinių amžių pasaulėžiūros, pasirodo, yra ne kas kita, kaip pakartojimas tų pačių klaidų, kurios buvo atsiradusios ir antikinėje kultūroje ir su kuriomis kovojo didieji to meto galvotojai, kaip Sokratas, Platonas, Aristotelis. O taip pasidarė dėl to, kad individualistišku išdidumu apsvaigus, buvo visiškai nepaisoma Apreiškimo nurodymų. Juk visai nesunku pastebėti, kad aukščiau minėtų pavyzdžių tvirtinimai yra diametrališkai priešingi Apreiškimo tiesoms. Jei būtų buvęs padarytas moderniškosios filosofijos kūrėjų išvadų palyginimas su Apreiškimo tiesomis, ir, radus jas nesutinkančias, būtų patikrinta iš naujo savo argumentai, šiandien neturėtume to minties chaoso, kuris taip labai aptemdė ir pakrikdė naujųjų laikų galvojimą. Tiesa, daugelis minėtų klaidų šiandien jau baigiama atitaisyti. Bet kiek visam tam reikėjo padėti darbo, kiek energijos ir pajėgų – o rezultatai tokie, kad tik pataisyta tai, kas išdidumo buvo pagadinta.

Pasirodo tad, kad Apreiškimo ir pažinimo santykių iškreipimas įklampina kultūrą į sunkiai išbrendamas pelkes ir tuo būdu kultūrinei pažangai visados turi neigiamų pasėkų, nekalbant jau apie tai, kad pasitikėjimas tik vienu pažinimu niekados negali laiduoti tobulo idealų nustatymo.

2. Atsisakymas nuo atbaigiamosios religijos reikšmės

Atsisakyti nuo atbaigiamosios religijos reikšmės kultūros idealų realizavimui dar nereiškia paneigti pačią religiją. Čia religija nėra tiek griežtu būdu neigiama, kiek pastumiama į šalį ir visiškai nepaisoma, paskelbiant, kad viena kultūra savo priemonėmis galinti sukurti pilnutinės laimės būklę. Religijos pagalbos tam visai nereikalaujama. Tai yra praktiškojo deizmo nusistatymas: palikti Dievo veikimą šalia žmogaus veikimo, nepaisyti Jo nurodymų, Jo sukurtos tvarkos ir Jo sprendimų.

Pažvelgę į istorinę kultūros eigą, galėsime pastebėti, kad šitoks praktiškas religijos paramos ignoravimas ir stengima-

sis be Dievo prieiti tobulos laimės žmonijoje ne kartą yra pasireiškęs, pradedant jau nuo pirmųjų jos gyvenimo dienų. Apreiškimo pasakojamas puolimas, įvykęs dar rojuje, buvo ne kas kita, kaip tik toks puikus nusistatymas pasiekti dieviškumo prieš Apvaizdos sprendimus. Šitą žmogaus puikybės idėją, surištą su tragiškomis pasėkomis, gražiai atvaizdavo senas graikų mitas apie prikaltą prie Kaukazo uolų Prometėją. Kai Dzeusas nutaręs išnaikinti žmonių giminę, Prometėjas pavogęs iš dangaus ugnies, atnešęs ją žemėn, išmokinęs žmones ja naudotis, tuo būdu sukūręs kultūros pradus, eidamas prieš vyriausiojo dievo nutarimą. Bet už šitą savo žygį Prometėjas buvo prikaltas prie Kaukazo uolos, o plėšrus vanagas kas trečia diena atlėkdavęs ir draskydavęs jo jaknas. Tai buvusi bausmė už norą padaryti žmoniją laimingą nepaisant aukštesnių nusprendimų.

Prometėjo likimą graikų mito mintis laiko simboliu likimo kiekvienos kultūros, kuri savo pačios priemonėmis nori pasiekti pilnutinę laimę, visiškai nepaisydama religijos nurodymų. Todėl šitokia kultūros kryptis vadinama prometėjiška, o pati problema įgauna *prometėjizmo* vardą. Jau iš visų ankstesnių nagrinėjimų galėjo užtenkamai paaiškėti, kad prometėjizmas, vadinasi, kultūros noras savo pačios priemonėmis sukurti žmogui pilnutinės laimės būklę, neturi ir negali turėti logiško pateisinimo. Kultūra pačioje savo esmėje yra visu pilnumu bejėgė pergalėti pasaulyje viešpataujantį blogį, be ko laimės pasiekimas yra neįmanomas. Bet įdomu panagrinėti, kokios yra psichologiškos priežastys šitokio prometėjiško nusistatymo. Kas pastūmi žmogų į šitokį Apvaizdos sprendimams prieštaraujantį norą, nors giliau pagalvojus, galima nesunkiai prieiti išvados, kad šito realizavimas būtinai turės tragišką galą.

Prometėjizmo šaknų ieškoti reikėtų atpalaiduotame žmogaus kūrybiškume. Juk kūryba kaip tik ir stengiasi išviršinę tikrovę palenkti išvidinei idėjai, palenkti taip, tiek ir tokiai idėjai, kokiai *nori* kuriąs subjektas. Vadinasi, kūryboje išviršinės tikrovės dėsniai turi pasiduoti išvidiniams subjekto sąmonės reikalavimams. Žmoguje visuomet glūdi linkimas tikrą gyvenimo

dėsnį *aš noriu taip, kaip turi būti* padaryti atvirkščią: *turi būti taip, kaip aš noriu.* Bet kūryboje šitas linkimas yra ypatingai stiprus. Tiesa, transcendentiniai daiktai spiriasi prieš šitą žmogaus norą, kovoja su juo nebylią, bet labai juntamą kovą, vis dėlto daugiau ar mažiau jie turi pasiduoti ir nusilenkti kūrėjo norams, priimdami naują formą. Kūryboje imanentinė būtis ima viršų ant transcendentinės būties. Kylant kultūrai ir didėjant kūrybos priemonėms, šitoji kova žmogui darosi vis lengvesnė. Materialinis pasaulio gaivalas – net ir pats žmogaus kūnas – vis labiau pralaimi kovą ir pasiduoda apipavidalinamas pagal žmogaus norimą idėją. Bet štai didelio kultūros klestėjimo metu kaip tik ir atsiranda labai reali pagunda *įtikėti į kūrybinių savo jėgų visagalybę ir lenkti individualiniams savo norams ne tik kontingenčius prigimties dėsnius ir kontingenčią būtį, bet net ir amžinuosius Dievo įstatymus, o kraštutiniame atvejyje net ir patį Dievą.* Čia sąmonės norai yra pastatomi aukščiau už Absoliutinę būtį ir josios sprendimus, žmogaus reikalavimai peržengia savo teisėtumo ribas, ir tuomet prasideda kova ne tarp medžiagos ir dvasios, bet tarp dvasios ir Absoliuto, tarp kontingenčios pasėkos ir Absoliutinės priežasties. Savo galybės jutimas pastūmi žmogų kovoti šitą kovą arba visai atvirai, arba visiškai nepaisyti to, kas nepareina nuo jo sąmonės nusistatymų. Žmogus mano galėsiąs pats save išganyti, vis tiek koks tas išganymas būtų reikalingas. Taigi psichologiškai imant, *į prometėjišką nusistatymą žmogų pastūmi atpalaiduotas didelių kūrybinių savo galių jutimas.*

Bet nereikia padaryti klaidos, prometėjizmo esmės ieškant apskritai žmogaus siekime pilnutinės būties ir pilnutinės laimės. Todėl ir Rudolfas Euckenas, spręsdamas kultūros problemą, ne visai teisingai yra supratęs prometėjizmo esmę. Jis sako, kad „religinis nusiteikimas (*ein frommer Sinn*) žmonijos geidime pilnutinio savarankiškumo ir savaveiklumo matė žmogaus galių pertempimą, peržengimą prigimties nurodytų ribų ir išdidų nusikaltimą. Tokiam galvojimo būdui kultūros nepasiekimai lengvai atrodo kaip bausmė už žmogiškąją puikybę, tos rūšies įsitikinimai glūdi babiloniečių pasakojime apie nupuolimą ir bokštą, kuris turėjęs siekti dangų, toliau jie

pasirodo Prometėjo legendoje, juos galima įžiūrėti ir padavime apie Faustą, tik čia per didelis žinojimo troškulys atmetamas kaip peiktinas."[27] Tuo tarpu religija peikia ne patį siekimą pilnutinio išsivystymo žinojimo, bet tojo siekimo *būdą*. Kitaip nė būti negali. Juk neigimas pačio siekimo būtų tuo pačiu prigimties neigimas, nes žmogus iš prigimties nesulaikomai veržiasi į pilnutinės būties laipsnį, į pilnutinį išsiskleidimą ir tobulą apvaldymą žemesniųjų pradų. Bet visai kitas dalykas, *kuo būdu* žmogus šito pilnutinio išsiskleidimo siekia. Taip pirmųjų žmonių puolime, taip Babilono bokšto tragedijoje, taip Prometėjo ir Fausto legendoje žmogaus siekimai sudūžta ne dėl pačio laimės noro, bet dėl to, kad tą norą realizuoti stengiamasi tik *savo* galiomis, visai nepaisant amžinųjų Dievo nurodymų, o dažnai einant net prieš juos. Čia susikerta dvi tvarkos: amžinoji Dievo nustatytoji ir žmogaus panorėtoji. Iš šitos kolizijos, suprantama, laimėtoja turi visados išeiti dieviškoji tvarka. Tuo tarpu žmogiškoji tokiu atveju sudūžta paprastai į savo pačios užgaidas. Bet patys žmogaus norai gali siekti ir toliausiai – ligi pačios begalybės, jeigu jie nėra priešingi Dievo nustatytai tvarkai ir realizuojami su antgamtišku pritarimu bei pagalba, – čia negali įvykti jokio sudužimo, nes Euckeno minima puikybė glūdi ne prigimties veržimosi (o tai kaip tik ir yra prigimties veržimasis), bet jo realizavime prieš nustatytą Dievo tvarką. Pirmieji žmonės nupuolė ne dėl to, kad panorėjo būti dievais, vadinasi, įsigyti dieviškumo, nes ir Kristus tai pažadėjo žmonėms, bet dėl to, kad ėjo ne tuo keliu, net priešingu, negu buvo Dievo nurodyta. Prometėjas buvo prikaltas prie uolos irgi ne dėl to, kad norėjo žmonėms pagelbėti, bet dėl to, kad šioji pagalba buvo priešinga Dievo nutarimui. Net ir Faustas, žinojimo troškulio kankinamas, netenka vilties ką nors tikra sužinoti ne dėl to, kad *norėjo* žinoti, bet kad stengėsi šitą savo norą patenkinti tik savo jėgomis. Vadinasi, prometėjiško nusistatymo tragedija glūdi ne pastangose siekti laimės, bet tųjų pastangų realizavime prieš nustatytą Dievo tvarką.

[27] Geistesprobleme und Lebensfragen, Leipzig: Reclam, 1921, p. 164.

Šitokio nusistatymo nuodėmingumas glūdi formaliniame pasipriešinime Dievo valiai. Čia žmogaus sprendimai yra pastatomi aukščiau Apvaizdos sprendimų, sąmoningai niekinami ir laužomi. Todėl paprastai toks kultūros nusistatymas sulaukia teisėtos sau bausmės. Šitoji bausmė kyla iš to, kad kultūra sueina į koliziją su visuotiniu laimės troškimu ir, negalėdama jo patenkinti, privalo arba grįžti atgal, arba eiti toliau ligi asmens vertingumo suniekinimo. Ontologinės pasaulio tvarkos, nustatytos neklystančiu Dievo sprendimu, lenkimas savo sąmonės reikalavimams, tiesiog skelbimas jai kovos yra ne kas kita, kaip kova prieš patį save. Juk ir pats žmogus įeina į ontologinę visatos tvarką ir klauso josios dėsnių, kurie palaiko jo būtį. Tuo tarpu sukilimas prieš šituos dėsnius, prieš šitą tvarką reiškia jų griovimą visų pirma *pačiame savyje*, ardymą savo būties, savęs pačio naikinimą, vedantį į visišką nusiminimą ir net žuvimą.

Prometėjizmo tragedijos veiksmas paprastai pereina trejetą tarpsnių. *Visų pirma* išeina aikštėn ir ima viršų atpalaiduotas tikėjimas į kūrybinę savo visagalybę, į kultūros pajėgas sukurti pilnutinės laimės būklę. Šiuo metu gyvenimas pasidaro *antropocentrinis*, nes žmogus, kaip galingiausia pasaulio būtybė, pastatoma į viso ko centrą ir padaroma visko ko matu. Dievas dabar nustumiamas visai į šalį arba pradedamas net atvirai neigti. Tasai minėtas gyvenimo dėsnis „aš noriu taip, kaip turi būti" dabar perkreipiamas atvirkščiai: ne tik praktikoje, bet ir teorijoje „turi būti taip, kaip aš noriu". Vadinamoji *sąmonės filosofija* dabar paima viršų ant *būties filosofijos*. Ne transcendentiniai daiktai apsprendžia žmogų, bet žmogus daiktus, įrašydamas juosna savo dėsnius ir savo reikalavimus. Tuo būdu žmogus esti sudievinamas, grynojo žmogiškumo siekimas darosi galutinis gyvenimo tikslas, kuriam pasiekti kultūra turinti duoti reikalingų priemonių.

Jeigu žmogus yra visa ko centras ir matas, dar daugiau, jeigu jis yra tiesiog dievas, tuomet suprantama, kad kultūra privalo jam tarnauti, suteikdama jo polinkiams kuo daugiausia įvairių gėrybių. Tuo būdu žengiama į *antrąjį* tarpsnį, kada kultūra netenka idealinio savo pobūdžio ir virsta utilita-

rine. Tuomet ateina utilitarizmo ir epikūrizmo gadynė. Dabar kultūra tiek tevertinama, kiek ji duoda žmogui naudos ir didina jo pasitenkinimą. Čia ji esti tiesiog verste verčiama pateisinti ja pasitikėjimą, kurį parodė prometėjiškai nusiteikęs žmogus. Nepasotinamas sielos alkis, atsisakęs siekti antprigimtųjų gėrybių, esti verčiamas tenkintis vienos kultūros laimėjimais. O šitie laimėjimai nėra tiek tobuli, kad visiškai patenkintų neribotą dvasią. Bet juk kitokių prometėjiškasis žmogus nežino ir net nenori žinoti. Tad jis stengiasi išspausti iš kultūros kiek galėdamas daugiau, jis kuria kuo įvairiausių gėrybių, jis jų ieško tiesiog net patologišku įkarščiu. Visa tai, žinoma, yra didis pažangos akstinas. Todėl šiuo laikotarpiu kultūra pakyla labai aukštai, ir žmogus sukuria iš tikro nuostabių dalykų, kurie daugeliu atžvilgiu palengvina žemės gyvenimą. Bet ar tuo pasiekta trokštamoji pilnutinė laimė? Šitas klausimas, iškilęs žmogaus sąmonėje, yra pirmas smūgis atpalaiduotam pasitikėjimui kultūros galybe. Tiesa, žmogus dirba ir toliau be poilsio, ir toliau kuria, bet gimęs abejojimas nuolat auga, o sielos alkis tuo tarpu nė kiek nemažėja. Tikėjimas į palaimos teikiančią kultūros galybę kiekvieną kartą esti vis smarkiau sukrečiamas. Žmogus aiškiai mato, kad kultūra reikalauja neapsakomai daug darbo ir vargo ir viso to ji neapmoka tobulu, tyru džiaugsmu. Josios laimėjimai žadina sieloje dar didesnius troškimus, padaro žmogų vis daugiau norintį, o tuo tarpu ji nepajėgia šitų norų patenkinti. Ji nuvilioja žmogų prie tolimų ir svetimų dalykų ir užmiršta artimus bei savus; ji atitolina žmogų nuo prigimties ir jo gyvenimą padaro mechanišką – dirbtinį. Bet juk prometėjiškasis žmogus neturi jokios kitos išeities. Jis paskelbė kultūrą galinčia sukurti jam pilnutinę laimę, jis atsisakė nuo atbaigiamosios religijos pagalbos ir pats vienas pradėjo ieškoti kelio į išganymą. Bet įkyrus abejojimas kultūros visagalybe vis giliau siurbiasi į jo širdį. Kiekviena diena atneša vis naujų nusivylimų savo laimėjimais. Kultūra vis labiau atrodo esanti netinkanti *priemonė* pilnutinei laimei siekti. Bet juk kitokios priemonės nėra ir negali būti. Kur kitur jokios pagalbos nesą. Matyt, kad

žmogaus veikimas yra pats sau tikslas, kad kurti reikia dėl pačios kūrybos. Tuomet iškyla nauja mintis: *kultūra yra gyvenimo tikslas.*

Su šituo nauju nusistatymu yra žengiama į *trečiąjį* prometėjizmo tragedijos tarpsnį. Pirmiau kultūra buvo priemonė naudai ieškoti, dabar ji pasidaro *tikslas.* O kuo tuomet tampa žmogus? Juk jis kuria kultūrą. *Žmogus darosi tada grynu įrankiu kultūrai kurti.* Pirmiau jis buvo gyvenimo tikslas, dabar tapo tik priemonė. Visas jo vargas, visos jo pastangos, galop jis pats gyvena ne kam kitam, kaip tik tam, kad pastūmėtų priekin kultūros eigą. Šitoks nusistatymas, tiesa, grąžina kultūrai idealinį charakterį, bet jis visiškai atima iš žmogaus tąjį aukštą apie save manymą. Dabar jau ne žmogus darosi viso gyvenimo centras, bet kultūra kaip tokia. Vadinasi, per atpalaiduotą pasitikėjimą savimi, per patologišką kultūros gėrybių kūrimą ir vartojimą prieinama prie visiško išsižadėjimo nelygstamo savo asmens vertingumo ir nusileidimo ligi įrankio kategorijos. Tas sudievintas žmogus, tas išdidęs pasikėsintojas prieš Apvaizdos sprendimus tampa nuolankia kultūros priemone, o pats kultūros kūrimas, neturįs jokio tikslo ir jokių gairių, atsipalaidavęs nuo žmogaus ir eidamas savais keliais, neišvengiamai praranda savo dvasingumą ir tampa beprasmišku procesu. Prometėjišką žmogų ištinka tikras Prometėjaus likimas. Puikiu savo nusistatymu užsitvėręs kelią į religiją, jis pats save prikala prie netobulų kultūros laimėjimų, lyg prie kokių Kaukazo uolų. Juo aukštesnis gyvenimo laipsnis, juo labiau jis laisvina žmogų iš gamtos būtinumo. Ir priešingai, juo leidžiamės žemiau, juo labiau žmogaus darbai netenka laisvės ir esti vergiami geležinio gamtos dėsningumo. Todėl atsisakymas nuo siūlomos religijos pagalbos reiškia atsisakymą nuo didelės laisvės dalies ir laisvą prisiėmimą geležinių ir nepermaldaujamų gamtos grandinių. Bet argi šitas prisirakinimas prie *apribotų* žemės gėrybių jau panaikina *pilnutinės* laimės troškimą? Anaiptol. Jis lieka ir kas kartas vis darosi smarkesnis. Juk tai yra neatbaigtos prigimties veržimasis į atbaigimą, tai būties pilnybės ilgesys. Jau senovės romėnai sakydavo, kad prigimtį

galima išvyti ir šakėmis, tačiau ji visados sugrįš[28]. Taip ir laimės troškimas. Jokie sofistiški išvedžiojimai, jokie gudrūs išsisukinėjimai neatbaigtos būties nepatenkina ir nenuramina. Tobulumo ilgesys visados grįžta dar su didesniu smarkumu. Jis drasko prisikalusiojo žmogaus dvasią, ir čia pasikartoja ta pati tragedija, kurią Prometėjas apibūdino šiais žodžiais: „Aš savo mintimis ėdu savo širdį." Čia atsiranda tas plėšrus vanagas, kuris kas trečia diena atskrisdavo pas prikaltąjį Prometėją ir draskydavo jo jaknas. Daugelis dailininkų yra piešę retežiais prirakintą erelį, sukruvintais sparnais besiveržiantį į mėlynas padanges. Tai yra prometėjiško žmogaus likimas, su tuo skirtumu, kad žmogus pats save savo valios nusistatymu prirakino ir susikruvino į savo pačio sukurtas netobulas laimės atlaužas.

Štai kaip eina prometėjizmo tragedijos vystymasis. Ir josios išsimezgimas yra galimas dvejopu būdu: arba visiškai žūti, arba grįžti prie paniekintos religijos. Dažniausiai pasirenkama antroji išeitis, nes begalinis savęs naikinimo skausmas tiek paskirus asmenis, tiek ištisą kultūros kryptį paklupdo prieš Dievo altorių. Tuo būdu vėl atstatoma sugriautoji tvarka ir pradedamas kurti naujas gyvenimas.

Jeigu dabar bent trumpai dirsteltume į naujųjų laikų kultūros eigą, pamatytume, kad ji perėjo tuos visus tris minėtus tarpsnius. XV, XVI ir XVII šimtmečiai arba vadinamasis Renesansas juk tai buvo ne kas kita, kaip tik ištisa eilė pastangų sukurti antropocentrinį gyvenimą, kaip priešingybę vidurinių amžių teocentrinei santvarkai. Vidurinių amžių žmogus gyveno Dievuje ir Dievui. Visas pasaulis jam atrodė kaip vienas milžiniškas, nesugriaunamas, nepaneigiamas Dievo pasireiškimo ir jo buvimo įrodymas. Net augalai ir gyvuliai, pasak L. Boppas žodžių, buvo jam antgamtinių santykių simboliai.[29] Tuo tarpu Renesansas per nominalistinę filosofiją, per atgaivintąjį pagonizmą sugriovė tuos ryšius, kurie jungė tikėjimą su žinojimu, Dievą su žmogumi, dan-

[28] „Naturam expellas furca, tamen usque recurret."
[29] Wir Sind die Zeit, Freiburg i. Brsg., 1931, p. 19.

gų su žeme. Žmogus dabar pasidarė viso ko centras ir matas. Renesansas atrado *atpalaiduotąją asmenybę*. Negalima sutikti su kultūros istoriku Jakobu Burckhardtu, kai jis sako, kad viduriniais amžiais žmogus jautėsi „tik kaip rasė, tauta, partija, korporacija, šeima ar kaip kokia kitokia bendrumo forma" ir kad tik Renesansas iškėlė „visa jėga subjektyvumą; žmogus pasidarė dvasinis individas ir jautėsi toks esąs."[30] Juk vidurinių amžių tikėjimas į asmeninį sielos nemirtingumą, atsakingumą už asmeninius nusikaltimus, į asmeninį prisikėlimą, į asmeninį teismą – argi nereiškia tikro savo asmenybės pajautimo. Be to, garsūs to meto menininkai ir mokslininkai argi nebuvo individualūs savo gyvenime ir kūryboje. Tiesa, šitas individualumas buvo visados susirišęs su praeitimi ir dabartimi ir todėl buvo *organiškas*. Jis visados išlaikė *objektyvų* pobūdį. Tuo tarpu Renesansas atpalaidavo individą nuo visokio sąryšingumo su bet kuo ir todėl sukūrė *atpalaiduotąją asmenybę*, o per ją ir atpalaiduotą gyvenimą. Renesanso individualumas pasidarė visiškai *subjektyvus*. Čia kaip tik ir prasidėjo vyrauti toji *sąmonės filosofija*, ontologiškąją pasaulio tvarką lenkianti subjektyviems savo nusistatymams ir reikalavimams. Prometėjiškas naujosios kultūros nusistatymas buvo paskelbtas. Suprantama, kad Europa, pusantro tūkstančio metų buvusi krikščioniška, negalėjo taip staiga nusikratyti bet kokios religijos įtakos. Nei tuomet, nei šiandien nėra tokios žmonių bendruomenės, kuri nepatirtų vienokio ar kitokio religijos veikimo. Juk visas dabartinis gyvenimas dar tebėra persunktas religine nuotaika. Kiekviena žemės kertelė žmogui vis primena kitą tikrovę: miestuose ir kaimuose bažnyčios, kalnuose koplyčios, prie kelių kryžiai ir statulos, namuose paveikslai, žmonių vardai, šventės, priežodžiai ir net keiksmai. Bet visa tai dar anaiptol nelaiduoja, kad šalia šitų išviršinių religijos apraiškų neitų išvidinis nusigręžimas nuo pačios religijos. Šitokiu nusigrįžimu kaip tik ir buvo pažymėtas Renesanso laikotarpis.

[30] Die Kultur der Renaissance in Italien, Leipzig: Reclam, t. 1, p. 180, 181.

Po jo ėjo didžiųjų kultūros laimėjimų gadynė. XVIII ir XIX a. buvo iš tikro nepaprasto žmogaus genijaus triumfo amžius. Čia buvo sukurti pozityvieji mokslai, čia buvo padarytos milžiniškos reformos tiek visuomeniniame, tiek politiniame gyvenime. Techninė kultūros pažanga, kurios pagalba buvo apvaldomas išviršinis pasaulis, dar labiau skatino žmogų pasitikėti savo jėgomis ir vis menkiau tepaisyti religijos reikalavimų. Charakteringa, kad šiuo metu greta didžiausių kultūros laimėjimų ėjo didžiausias nutolimas nuo religijos, net tiesiog atviras pasiryžimas ją visiškai sunaikinti. Jau XVII a. pradžioje buvo įsteigtos masonų ložės ir tuo būdu buvo suorganizuota kova prieš krikščioniškąją pasaulio santvarką. O toji Haeckelio, Renano, Strausso sukeltoji audra argi nesikėsino visiškai palaidoti bet kokią religiją? Kultūros ginklais apsišarvavęs žmogus stojo į kovą su pasaulio Kūrėju. Bet po visu tuo triumfu, po tais nuostabiais laimėjimais ėjo išsekimo ir išdvasėjimo procesas. Daugelio buvo jaučiama, kad šita galvatrūkčiais einanti kultūros pažanga gali pasidaryti tiesiog baisi, gali įtraukti į savo mechanizmą ir patį žmogų. Šitie nujautimai kas kartas darėsi vis aiškesni, ir juos pašalinti nebuvo kuo. Pertekęs naudojimasis kultūros gėrybėmis neslopino tikros laimės alkio, o iš kitos pusės, vis labiau buvo jaučiama, kad pasiektieji laimėjimai prigimties tobulai patenkinti neįstengia. Naujosios kultūros atmosfera buvo pritvinkusi juodais debesimis. Ir XX a. pradžia atnešė tokią audrą, kokios Europa dar nebuvo mačiusi. Šiandien jau visai aišku, kad Didysis karas nebuvo karas tik paprasta prasme, tai buvo griuvimas viso moderniškosios kultūros rūmo. „Viskas sudužo!" – pasigirdo šiurpūs balsai nuo 1918 m. rudens. Sudužo militarinė ir politinė galybė, sudužo kartu ir dorinė bei socialinė santvarka. Naujųjų laikų kultūra pasijuto sukrėsta iš pat pamatų. Ir štai šiuo metu išeina garsusis O. Spenglerio veikalas „Vakarų žlugimas". Jo idėjos yra gimusios dar tosios pritvinkusios atmosferos metu, bet į viešumą buvo paleistos tik po karo. Šitas veikalas charakteringas ne tiek savo minčių teisingumu, kiek tuo trečiojo prometėjizmo tarpsnio nuotaikos apibūdinimu. Juk koks didžiulis skirtumas yra tarp Renesanso pasitikėjimo

žmogaus galybe ir XX a. apsivylimo – net visiško nusiminimo, išreikšto šūkiu „Vakarai žūsta". Grynojo žmogiškumo idealo siekimas privedė prie visiško tojo idealo praradimo. Pasitikėjimas kultūros galybe padarė žmogų bejėgį. Visokeriopi kriziai visu ryškumu ir baisumu atsistojo prieš moderniškojo žmogaus akis. Kultūros savarankiškumo mintis, R. Euckeno liudijimu[31], naujiesiems laikams turėjo labai daug įtakos. Įvairūs visuomeninio gyvenimo nepasisekimai, apsivylimas tuo atpalaiduotu individualizmu, kuris vieną žmogų padarė žvėrimi kitam, iš viso žemiškosios tikrovės nepastovumas pažadino žmogų paguodos ieškoti pačiame kultūros kūrime ir josios pažangą laikyti vieninteliu gyvenimo tikslu. Tai buvo žingsnis į trečiąjį ir skausmingiausią prometėjiškosios kultūros tarpsnį, kuriame visiškas prisikalimas prie netobulų gėrybių pagimdė tą didelę kančią, kurią dabar pergyvena visa kultūringoji žmonija.

Taigi ir istorinis naujosios kultūros vystymasis aiškiai parodo, kur atsiduria žmogus, kai tik atsisako nuo religijos paramos ir pats vienas pradeda prigimtomis priemonėmis ieškoti kelio į pilnutinės laimės būklę. Vadinasi, atsisakymas nuo atbaigiamosios religijos reikšmės kultūros idealų realizavimui, iš vienos pusės, prirakina žmogų prie netobulų žemiškųjų gėrybių, iš kitos, – nepasotintas ir netobulais laimėjimais negalimas pasotinti laimės troškimas slopina dvasios pajėgas net ligi sunaikinimo nelygstamo asmens vertingumo, tampant grynu įrankiu beprasmiškame kultūros procese.

3. Mistinės gyvenimo krypties sunykimas

Nusivylimas kultūros galybe ne kartą pastūmi žmones į kitą kraštutiniškumą – *visko tikėtis tik iš religijos.* Prieš atpalaiduotąjį humanistišką aktyvumą stoja mistiškas pasyvumas. Psichologiški motyvai, kurie pastūmi žmogų į šitokį gyvenimo būdą, yra visai suprantami. Jeigu po tiek pastangų, po

[31] Geistesprobleme und Lebensfragen, p. 169.

tiek darbo ir vargo kultūra vis dėlto neatneša žmogaus dvasiai pilnutinio pasitenkinimo, tad kyla smarkios abejonės, ar ji iš viso yra kam verta, ar tas nenurimstąs žmogaus veikimas nėra kartais visų nepasisekimų priežastis, ar stiprus savo asmens pabrėžimas nėra visokio blogio šaltinis. Išrištos šitos abejonės kultūros sąskaiton kaip tik ir pagimdo tąją mistinę gyvenimo kryptį, smarkiai einančią į kitą vienašališkumą. Jeigu religija patenkina giliausius žmogaus prigimties troškimus, iš kitos pusės, jeigu viena tik kultūra pasitikįs žmogus pergyvena skaudžią tragediją, tai matyti, kad tik vien religija ir yra tikrosios laimės šaltinis, o kultūra tik nuveda tolyn nuo šito šaltinio ir paklaidina. Jeigu atpalaidavimas nuo Dievo pražudo patį individualumą, tad juo bus didesnis su Dievu susijungimas, juo labiau išnyks tas blogis, kuris iš šito individualumo kyla. Jeigu tikėjimas į žmogaus visagalybę galutinėje sąskaitoje padaro žmogų nieko nereiškiantį, tad ar iš viso reikalingas yra koks nors žmogaus veiklumas, kokios nors jo pastangos. Štai dėl ko šitoje gyvenimo kryptyje religija ir kultūra, žmogus ir Dievas, veiklumas ir antgamtinė pagalba yra laikomi ne poliariniais skirtingumais, iš kurių deramos pusiausvyros kyla gyvenimo harmoningumas, bet nesuderinamais ir nesujungiamais prieštaravimais. Tiesa, šitokia tendencija galima įžiūrėti ir prometėjiškoje kultūros kryptyje. Bet ten ji nėra taip labai jaučiama. Tuo tarpu čia šitas jutimas darosi labai ryškus ir labai skausmingas. Suprantama, nuosekliai galvojant, reikia prieiti išvados, kad, jeigu tų prieštaravimų negalima suderinti, tada vieną kurį jų reikia sunaikinti, nes jų kova kaip tik ir gimdo visas tas nelaimes. Šitos krypties šalininkai, vienintele realybe laikydami dievybę, sunaikinimui paskiria visa tai, kas vadinama prigimties ir kultūros vardu. Todėl mistinio gyvenimo siekimas kaip tik ir yra išsilaisvinti iš pasaulio, o tuo pačiu ir iš kultūros, žmogiškąjį veiklumą privesti ligi nulio, nes jį turi atstoti Dievo veikimas, žmogiškąjį individą panerti dievybėje ligi visiško išasmeninimo. Prigimtasis gyvenimas čia jaučiamas kaip kažkas priešdieviška, medžiaga dažniausiai laiko-

ma blogojo prado padaru, į kūną žiūrima kaip į sielos kalėjimą. Visa būtis turinti lyg ir ištirpti viską apimančiame Dievuje, kitaip sakant, visa turi paskęsti nirvanoje.

Kiek Vakarai daugiau atstovauja humanistiškajai gyvenimo krypčiai, tiek Rytuose aikštėn išeina daugiau mistinė kryptis, nors, kaip jau buvo minėta, apsivylimas kultūros galybe ir persisotinimas josios gėrybėmis ir Vakaruose daug ką pastūmė į šitokį nesveiką misticizmą. Perdėta visų laikų mistika irgi priklauso prie šitos krypties. Bet visu ryškumu šitoji pasaulio neigimo tendencija pasirodo Rytuose, ypač bramanų ir budistų pažiūrose. Budistiškoji asketika, kaip ryškiausia šito tipo atstovė, turi sugalvojusi visą eilę palaipsnių kylančių praktikų, kurių pagalba esą galima išsinerti iš prigimtojo bei asmeniškojo buvimo ir pasiekti visiškos ramybės būklę. Budistų asketai ištisas savaites arba net mėnesius žiūri į pūvantį lavoną arba į kirmėlių apgultą mirusio žmogaus kaukolę.[32] Indų jogai tol laiko nenormalioje padėtyje kurią nors kūno dalį, kol ji visiškai atrofuojasi ir nudžiūsta. Tiesa, reikia pripažinti, kad šitokiomis praktikomis jie kartais pasiekia nuostabių rezultatų. Valia tiek išplečia savo viešpatavimą kūne, jog įgyja galios valdyti net alsavimo, kraujo apytakos ar virškinimo organus. Bet klaidingos pažiūros į kūną ir bendrai į materialinį gaivalą, neturėjimas tinkamo nusimanymo apie šitų kūno pajėgų palenkimą dorinio principo reikalavimams šitas iš esmės nepeiktinas praktikas pakreipia visai ne į ten, kur jos turėtų būti kreipiamos. Asketiškojo mankštymosi tikslas yra žemesniąją prigimtį įpratinti greitai ir maloniai paklusti proto nurodymams ir valios reikalavimams. Tai yra prigimties *palenkimas*. Bet jis nieku būdu negali virsti *prigimties laužymu*. Tuo tarpu indų asketai, laikydami žemesniąją prigimtį blogu daiktu, ją sulaužo ir tiesiog net sunaikina, bandydami tuo būdu išsinerti iš asmeniškojo buvimo.

Apie kultūrinį mistinės gyvenimo krypties produktingumą negali būti nė kalbos. Paniekindamas prigimtį, šitoks

[32] Plg. *A. Rademacher*, Religion und Leben, Freiburg i. Brsg., 1929, p. 110.

gyvenimo būdas yra netekęs realaus pagrindo ir todėl, neturėdamas ant ko atsiremti, negali aukščiau pakilti nė kultūrinėje kūryboje. Kaip atpalaiduotas humanizmas sudūžta į perdėtą savo veiklumą, taip misticizmas sunyksta savo *neveiklume*. Stirnerio peršamas „genijaus nevaisingumas" čia darosi charakteringa gyvenimo žymė. Žmogaus kūrybiškumas čia sunaikinamas ir tas aukštas jo paskyrimas atbaigti kosmoso formavimo darbą nebetenka jokios prasmės. Pastangos sunaikinti asmeniškąjį buvimą, kuris laikomas visokio skausmo šaltiniu, pakerta nelygstamąją žmogiškojo asmens vertybę ir paverčia jį lyg ir kokiu daiktu, kuris turįs būti įglaustas į dievybę ligi nesižinojimo ir užsimiršimo. Tuo būdu kaip prometėjiškasis nusistatymas prie žmogaus išasmeninimo prieina per didelį pasitikėjimą jo galybe, taip mistiškoji kryptis to pačio pasiekia per didelį jėgų niekinimą. Čia irgi pasikartoja gyvenimo išminties taisyklė, kad *„extrema se tangtunt* – kraštutiniškumai susiliečia". Tuo tarpu žmogaus asmens paneigimas arba degraduojant jį ligi įrankio, kaip atsitinka prometėjiškoje kultūroje, arba suliejant jį su dievybės substancija, ko siekia misticizmas, reiškia suėjimą kolizijon su nepermaldaujamu individualinės pilnutinės laimės troškimu, kuris nei vienoje, nei kitoje kryptyje negali būti patenkintas. Šitas susikirtimas su giliausiu prigimties troškimu kaip tik ir parodo, kad pasirinktas kelias yra klaidingas.

Mistinė gyvenimo kryptis ne tik kad nevaisinga kultūrinėje kūryboje, bet išvystyta ligi galo paneigia ir pačią religiją arba paverčia ją tuščiu formalizmu. Jeigu gamta ir prigimtis iš esmės yra blogos, jeigu asmeniškasis buvimas yra visokių skausmų šaltinis, jeigu toliau visi šitie dalykai yra blogojo prado išdavos, tuomet, žinoma, juos reikia sunaikinti, susiliejant su dievybe, ko misticizmas ir siekia. Bet šitas nusistatymas jau tiesiog veda į panteizmą, kuriame reali religija darosi negalima, nes žmogus ir pasaulis čia virsta fikcijomis. Religiškasis panteizmas nuosekliai pereina į *nereliginį monizmą*. Tokiu būdu galų gale prieinama visiška religijos ne-

gacija. Iš kitos pusės, jeigu praktikoje kartais religija dar ir laikosi, tai paprastai čia ji išsigema į tuščią formalizmą, kuris nepasiekia žmogaus dvasios gelmių, neugdo josios galių, bet jas tik slopina. Religija čia įgyja rezignacinio pobūdžio ir todėl netenka gaivinančios ir kilninančios galybės, todėl pasyvumas, pesimizmas, neigimas noro gyventi yra ryškios šitokios būklės žymės.

Visa tai rodo, kad ar vienoks, ar kitoks religijos ir kultūros santykių iškreipimas suardo gyvenimą ir neduoda žmogui pilnutinės laimės. Atsisakymas nuo atbaigiamosios religijos reikšmės ir pasitikėjimas viena tik kultūra paverčia tą pačią kultūrą beprasmišku procesu, o žmogų aklu įrankiu jo eigoje. Atsisakymas nuo kultūros ir prigimties ir pasitikėjimas viena tik religija padaro negalimą pačią religiją arba mažų mažiausiai ją paverčia tuščiu formalizmu. Atpalaiduotas nuo Dievo humanizmas sunaikina kultūrą, atpalaiduotas nuo pasaulio misticizmas sunaikina religiją. Ir viename, ir kitame pilnutinio gyvenimo sukūrimas darosi visiškai negalimas. Dalelės tiesos yra ir humanizme, ir misticizme. Bet jos yra perskirtos. Jos ilgisi viena kitos. Humanizmas ilgisi misticizmo, Vakarai ilgisi Rytų, kultūra ilgisi religijos, žmogus ilgisi Dievo. Ir tik sintetiškame jų sujungime galime rasti religijos ir kultūros problemos išsprendimą. Čia turi rasti priderамą vietą tiek Dievo paskyrimas pavergti žemę ir apvaldyti, tiek šv. Augustino nerimas ilsėtis Viešpatyje. Šitokios idealinės pusiausvyros nustatymas tarp religijos ir kultūros jau išeina iš šito darbelio rėmų. Čia galima būtų tik pažymėti, kad įtampos (*Spannung*) dėsnio pritaikymas šiai problemai spręsti, kaip tai mėgina daryti Bonos universiteto teologijos profesorius A. Rademacheris savo veikale „Religion und Leben", gali duoti visai gerų rezultatų. Šitą dėsnį galima čia panaudoti dėl to, kad religija ir kultūra yra kartu ir skirtingos, bet turi jungiamąjį elementą – žmogaus dalyvavimą taip vienoje, taip kitoje. Išplėtotas nagrinėjimas turėtų parodyti, kad tik religinga kultūra ir kultūringa religija gali sukurti tikrąjį žmogiškojo vardo vertą gyvenimą.

Sakralinis kultūros pobūdis

Šitame darbelyje nebuvo galima istorišku būdu įrodinėti, kiek religija iš tikrųjų turėjo kultūrai reikšmės; bet pabaigoje norėčiau mesti vieną kitą mintį nurodant į tai, kad kultūra tiek savo kilme, tiek savo vieningumu, tiek ir tikslu yra ankštai surišta su religija – tiesiog yra religijos pašvęsta ir pašvenčiama. Žmonijos kultūra turi ryškų sakralinį pobūdį. Tai dar labiau parodys kultūros sąryšį su religija.

1. Kultūros sakrališkumas kilmės atžvilgiu

Nors šiandien labai yra vertinamas laisvas tyrinėjimas ir laisva kultūros pažanga, vis dėlto šitas darbas negali būti vaisingas, jei jis nesiremia kultūros praeitimi. Be susirišimo su praėjusių amžių laimėjimais, be kultūrinių tradicijų organiškoji kultūros pažanga nėra įmanoma. Šitame procese, žinoma, po kiek laiko, paviršutiniškai žiūrint, galima jau nebematyti praeities darbų, bet savo pagrinduose kultūra visados turės tą mintį, kurią tarė pirmieji jos kūrėjai. Ir štai eidami atgal kultūros nužengtu keliu, siekdami giliausių josios praeities amžių, tiesiog tirdami kultūros kilmę, mes kaip tik ir *susiduriame su religija,* dariusia begalinės įtakos pačių kultūros pamatų tiesimui ir savo šviesa nuspalvinusia pirmykštį kultūros gyvenimą.

Teoretiškai svarstant, kultūriškumo pobūdį žmogaus darbams gali duoti bet kokia aukštesnė idėja. Bet kai žiūrime, kaip buvo iš tikrųjų, turime pripažinti, kad beveik visas kultūros sritis pagrindo religiniai žmogaus reikalavimai. Reikalas gintis nuo šalčio, nuo žvėrių galėjo paraginti žmogų statyti sau lūšneles iš akmens arba iš medžio. Bet tikrasis *architektūros menas ir mokslas* (vadinasi, jau tikros kultūros apraiškos) faktinai gimė tada, kai pradėta statyti *šventyklas.* Prigimtas žaismo noras galėjo pastūmėti žmogų išrasti muzikos instrumentus. Bet faktinai istorija rodo, kad *muzikos moks-*

las ir menas gimė tik tada, kai šie instrumentai pradėta vartoti *kulto* reikalams. Liaudies dainos, mitai, pasakos ir legendos priklauso žodinei kūrybai. Bet tikroji *literatūra* faktinai buvo pagaminta tik tada, kai pradėta surašinėti šventieji tautos himnai, šventieji raštai ir apeigų taisyklės. Kiekvienos literatūros pradžioje stovi *religiniai raštai*. *Gramatikos* mokslas iškilo iš pirmykščių tikėjimo šaltinių aiškinimo ir nagrinėjimo. *Matematikos disciplinas* į gyvenimą pašaukė reikalas išmatuoti ir nustatyti aukojimo ir aukurų vietas, suvokti ateinančių švenčių laiką. *Astronomijos* gimdytoja yra astrologija, kuri buvo grynai religinio pobūdžio mokslas, aiškinąs ir įspėjąs paskirtą aukštesnių galybių žmogaus likimą. *Istorijos* mokslo pradžia siekia mitų gadynę, kurios veikėjai buvę dievai arba bent dieviškųjų ypatybių turį asmenys. „Taip rodo kultūros plėtotė pas indus, egiptiečius, iš dalies pas graikus ir rymiečius, tas pat padidintu maštabu pasikartoja ir krikščioniškame moksle."[33] Vadinasi, ankštas susirišimas su religija, sakralinis pobūdis buvo pirmykštė kultūros žymė. Įvairių religijos reikalavimų ji buvo pašaukta gyventi ir ilgą laiką religiniams tikslams ir tetarnavo.

2. Kultūros sakrališkumas vieningumo atžvilgiu

Jeigu religija buvo tas kamienas, iš kurio sprogo visos kultūros šakos, suprantama, kad ji turėjo būti ir pirmykštis kultūros vieningumo pradas. Iš tikrųjų, kai tyrinėjame seniausią žmonijos laikotarpį, galime nesunkiai pastebėti, kad ten visas gyvenimas, visos jo sritys buvo susiėjusios po religijos globa. Galima šitą vienybę laikyti išviršine, bet neužginčijamas faktas, kad šitos vienybės pradas buvo religija.

Pažinimo sritis tuo metu dar nebuvo susiskaldžiusi tarp teologijos, filosofijos ir pozityviųjų mokslų. Visa buvo jungiama viename sakraliniame moksle, kurį Vl. Solovjovas vadina *teosofijos* vardu. Net ir pirmieji žmonijos mokslininkai

[33] *Otto Willmann*, Aus der Werkstatt der Philosophia perennis, Freiburg i. Brsg., 1912, p. 3.

buvo dieviškųjų dalykų skelbėjai, vadinami pranašų vardu. Visuomeniniame gyvenime buvo aiški *teokratija*. Religijos atstovai daugumoje buvo ir žemiškųjų reikalų tvarkytojai. Estetinė gyvenimo sritis jungė savyje mistiką, dailųjį meną ir techniką. Ir apskritai visas to meto gyvenimas buvo ne kas kita, kaip religinė visuma.

Tiesa, šiandien šitoji vienybė mums yra tik praeities pasigėrėjimas ir ateities ilgesys. Šiandien visos kultūros sritys yra atsipalaidavusios nuo religijos ir nuėjusios savarankiškais keliais. Bet šiandien, kaip ir prieš daugelį šimtų metų, lieka teisingi Mikalojaus Damaskiečio žodžiai, kad filosofija yra tėviškė, į kurią keleivis, perėjęs įvairias sritis, vėl sugrįžta. Kiekvieno specialaus mokslo atstovas, jei jis nori rasti giliausią išaiškinimą savo srities dalykams, neišvengiamai turi sukti atgal į filosofiją. Šio proceso pradžia jau galima šiandien pamažu pastebėti. Bet to dar negana. Logiškai vystoma filosofija, pradėjusi svarstyti pažinimo normas ir vyksmą, per bendrus ir specialius būties nagrinėjimus prieina prie tyrinėjimo santykių tarp žmogaus ir Aukščiausios Būties. Filosofijos darbas baigiasi *religijos filosofija*, kuri nuosekliai veda į apreikštąją religiją, kurią nagrinėja jau *teologija*. Taigi pasirodo, kad filosofija, privedusi žiniją prie religijos, jai užleidžia vėl jungiamojo prado vietą, pati pasilikdama tarpininke tarp specialiųjų mokslų ir religinio žinojimo. Todėl mokslų jungimasis – šiuo atveju jau *vidinis*, – vėl įgauna sakralinio pobūdžio. Kas čia pasakyta apie žiniją, tas pat daugiau ar mažiau tinka ir kitoms kultūros sritims.

3. Kultūros sakrališkumas tikslo atžvilgiu

Kaip žinome iš kultūros filosofijos, kultūros, kaip ir kiekvieno daikto, yra dvejopas tikslas: *išviršinis* ir *išvidinis*. Išvidinis kultūros tikslas yra *objektyvuoti kultūrinius nusiteikimus realiose išviršinėse civilizacijos išdavose*. Jei kultūra pajėgtų sukurti žmogui tobulą laimę ir atstatyti jojo būties pilnybę, šitas išvidinis kultūros tikslas būtų vienintelis, nes jo pasiekus nurimtų giliausi prigimties troškimai ir tolimesnis kultūrinis darbas būtų beprasmiškas. Bet kadangi, kaip matėme iš ant-

rojo šito darbelio skyriaus, kultūra pilnutinės laimės sukurti nepajėgia, tuomet ir šitas išvidinis tikslas pasidaro kultūrai *ne vienintelis*. Kultūros siekiamąjį idealą, kaip matėme, atbaigia ir visu pilnumu realizuoja religija. Tuo būdu kultūra darosi tik prirengiamasis tarpsnis idealo realizavime ir todėl religijai patarnauja kaip priemonė, o religija darosi *išviršiniu kultūros tikslu*. Lygstamasis kultūros idealas yra palenkiamas nelygstamam religijos idealui, nes tik jo šviesoje visos kultūrinės pastangos įgauna tikros prasmės.

Tuo būdu pasirodo, kad ir tikslo atžvilgiu kultūra įgyja sakralinio pobūdžio. Vadinasi, religija kultūrai duoda tiek stiprių akstinų, tiek vieningumo pradų, tiek vedamųjų gairių. Ji nurodo jai kelią į siekiamąjį idealą, apsaugo ją nuo paklydimų ir atbaigia josios darbus. Religija persunkia visą gyvenimą, duoda visam kam išaiškinimą ir prasmę. Kultūra pakelia žmogų į tokį laipsnį, kur žmogus pasaulio ir Dievo atžvilgiu apsisprendžia tobuliausiai. Bet pasiekti šito apsisprendimo tikslus jau reikalinga yra religijos pagalba. Todėl net ir giliausios kultūrinės problemos randa išsprendimą religijoje. Ne čia vieta plačiais nagrinėjimais įrodyti šito tvirtinimo teisingumą. Bet galima tik paminėti, kad tokios šiais laikais įvairių prietarų aptemdytos praktinio gyvenimo problemos, kaip asmens, šeimos ir visuomenės problema, randa tikrą savo nušvietimą ir išaiškinimą žmogaus panašumo į Dievą, Kristaus ir Bažnyčios santykių ir Šventųjų bendravimo tiesose. O taip yra dėl to, kad prigimtasis gyvenimas yra antprigimtojo atspindys, o antprigimtoji tikrovė yra empirinei tikrovei idealas. Tuo būdu kultūra darosi dar tampriau sujungta su religija, ir visas gyvenimas, o ypač krikščioniškasis, darosi perpintas dieviškomis paslaptimis.

Išvados – tezės

Įvadas

1. Metafizinį kultūrai ir religijai pagrindą padeda žmogaus kilimas sutartiniu Dievo ir gamtos veikimu.

2. Kultūra yra sąmoningas apipavidalinimas ir žmogaus veikimas prigimtąjį objektą.

3. Religija yra realus, laisvas ir sąmoningas žmogaus santykiavimas su Dievu, kaip su pirmuoju savo principu ir galutiniu tikslu.

4. Esama ankšto paraleliškumo tarp kultūros ir religijos sričių tiek subjektyviniu, tiek objektyviniu atžvilgiu.

5. Šitas paraleliškumas atsiranda dėl to, kad religija visomis savo sritimis rymo ant atitinkamų kultūros sričių.

6. Tikėjimas pasiremia pažinimu, dogmos – žinija, meilė – doriniu nusistatymu, Šventųjų bendravimas – dora; viltis – kūrybiniu nusiteikimu, kultas – menu, Bažnyčia – civilizacija.

7. Religija iškyla aukščiau už kultūrą, kaip atbaigiamasis gyvenimo laipsnis ir todėl nuo kultūros skiriasi tiek vykdomąja, tiek materialine, tiek formaline, tiek siekiamąja priežastimi, nes jose visose atsiranda naujų elementų, kurių kultūros priežastyse nėra.

Pirmasis skyrius

1. Idėja kultūrai yra formalinė ir egzempliarinė priežastis. Todėl josios pažinimo tobulumas yra tiesiog proporcingas kultūros pažangai.

2. Tobulas idėjos pažinimas prigimtojoje tvarkoje prigimtomis žmogaus pastangomis dėl visur viešpataujančio blogio nėra galimas. Nėra galima todėl susidaryti integracijos būdu nė tobuli daiktų idealai.

3. Kultūros negalę tobulai suvokti daiktų pirmavaizdžius arba idealus atsveria Dieviškasis Apreiškimas, praskleisdamas žmogaus protui idealinį daikto tipą arba nurodydamas į jį kelią.

4. Apreiškimas todėl turi kultūrai įspėjamosios reikšmės, kiek saugo ją nuo klaidingo idealinių tipų susidarymo, ir nurodomosios reikšmės, kiek nurodo kelią į teisingą daiktų pirmavaizdžių pažinimą.

Antrasis skyrius

1. Žmogaus idealas yra tobulas žmogaus prigimties sutapimas su savo pirmavaizdžiu.

2. Žmogaus idealo turinį sudaro: a)absoliutinis kūno tobulumas, b) absoliutinis sielos tobulumas, c) absoliutiškai harmoningas jųdviejų sugyvenimas.

3. Kultūra neįstengia realizuoti fizinio žmogaus idealo dėl negalės nugalėti mirtį ir iškelti kūną iš erdvės ir laiko dėsnių.

4. Kultūra neįstengia realizuoti dvasinio žmogaus idealo dėl negalės privesti protą prie Absoliutinės Tiesos pažinimo, pasiekiamo per Dievo esmės veizdėjimą, ir valios – prie susivienijimo su Absoliutiniu Gėriu, pasiekiamo per tobulą susijungimą su Dievu.

5. Šitos kultūros negalės priežastis yra visuotinis blogio siautimas prigimtojoje tikrovėje.

6. Religija, turėdama vyriausia vykdomąja priežastimi Dievą, gali pergalėti blogį ir todėl atbaigti kultūros siekiamus idealus.

7. Kūno prikėlimu ir perkeitimu religija pasižada realizuoti fizinį žmogaus ir kartu viso pasaulio idealą.

8. Palaimintuoju Dievo regėjimu per intuityvinį Dievo esmės veizdėjimą ir ekstazinį su Dievu susijungimą religija pažada realizuoti dvasinį idealą.

9. Tuo būdu kultūros idealų realizavimui religija turi atbaigiamosios reikšmės.

Trečiasis skyrius

1. Pažinimo ir Apreiškimo santykių iškreipimas, iš vienos pusės, išgriauna kritišką Apreiškimo pagrindą, iš kitos, – įklampina pažinimą į skepticizmą ir kultūrinį neproduktingumą.

2. Atsisakymas nuo atbaigiamosios religijos reikšmės prirakina žmogų prie netobulų kultūrinių gėrybių ir sueina į koliziją su prigimties troškimu tobulos laimės.

3. Paneigimas kultūros, kaip religijos atramos, mistinę gyvenimo kryptį paverčia neproduktinga, o religiją padaro tuščiu formalizmu.

Pabaiga

Kultūra turi sakralinį pobūdį savo kilmės, savo vieningumo ir savo tikslo atžvilgiu.

Literatūra, vienokiu ar kitokiu būdu panaudota šiam darbui:

1. *S. Thomas Aquinus*, Suma Theologica, Parisiis, 1927.
2. *Prof. St. Šalkauskis*, Kultūros filosofijos metmens, Kaunas, 1926.
3. *R. Eucken*, Geistesprobleme und Lebensfragen, Leipzig: Reclam, 1921.
4. *A. Rademacher*, Religion und Leben, Freiburg i. Brsg., 1929.
5. *O. Willmann*, Geschichte des Idealismus I, Braunschweig, 1907.
6. *O. Willmann*, Aus der Werkstatt der Philosophia perennis, Freiburg i. Brsg., 1912.
7. *L. Bopp*, Wir sind die Zeit, Freiburg i. Brsg., 1931.
8. *J. Burckhardt*, Die Kultur der Renaissance in Italien, Leipzig: Reclam.
9. *J. P. Steffes*, Religionsphilosophie, München, 1925.
10. *G. Esser, J. Mausbach*, Religion, Christentum, Kirche, t. I–II, Kempten, 1921.
11. *Fr. Sawicki*, Lebensanschauungen alter und neuer Denker, t. I, Padeborn, 1923.
12. *A. M. Weiss O. P.*, Apologie des Christentemus, t. V, Freiburg i. Brsg., 1905.
13. *Ad. Tanquerey*, Synopsis Theologiae dogmaticae, t. III, Roma, 1929.
14. C. *Coppens S. J.*, Trumpas moralinės filosofijos vadovėlis / vertė K. F. K., Kaunas, 1928.
15. *Fr. Sawicki*, Gyvenimo prasmė / vertė kun. J. Lomanas, Kaunas, 1923.
16. *B. Carneri*, Der moderne Mensch, Leipzig, 1922.
17. *A. Stöckl*, Filosofijos istorijos bruožai / studentų vertimas, Kaunas, 1926.

RELIGIJA
IR
VISUOMENINIS
GYVENIMAS

KAS YRA KRIKŠČIONYBĖ: ŽODIS AR GYVENIMAS?

1. *Demostenas ir Ciceronas*

Visi esame girdėję šiuos du garsius senovės vardus: Demosteno – graikuose, Cicerono – romėnuose. Abu jie buvo dideli kalbėtojai. Abiejų kalbos žavėjo žmones. Abu jie išliko Vakarų sąmonėje ligi pat šių dienų. Ir vis dėlto koks didelis tarp jų yra skirtumas! Senovinis padavimas pasakoja, kad po Demosteno kalbų žmonės šaukdavo: „Mušt Pilypą!" Mat jis raginęs graikus išeiti į karą su Makedonijos karaliumi Pilypu. Po Cicerono kalbų, kurias jis sakė Romos senate, klausytojai skirstydavosi kalbėdami: „Kaip dieviškai Ciceronas kalbėjo!" Sakykime, kad tai legenda. Bet joje glūdi prasmė. Ji mums atskleidžia tragišką skirtumą tarp gyvenimo ir žodžio. Tiksliau sakant, *tarp žodžio, virtusio gyvenimu, ir žodžio, pasilikusio žodžiu.* Demosteno žodis virto gyvenimu: Graikija išėjo į karą su Pilypu. Cicerono žodis liko žodžiu: Roma nebuvo jo perkeista. Demosteno žodis buvo jėga. Iš jo bylojo dvasia, pridengdama savimi kalbos grakštumą, sąmojį, logiškumą, poetinius posakius, žodžiu, visa, kas vadinama *stiliumi* ir kuo kalbėtojai taip labai didžiuojasi. Tuo tarpu Cicerono žodis kaip tik stilių pajausdavo pirmoje eilėje. Jo kalbų žodiškumas klausytojų visų pirma buvo pergyvenamas ir todėl savaime įvertintas. Demosteno kalbos buvo gyvenimas. Cicerono – retorika. Todėl ir klausytojai Demosteno kalbomis *gyveno,* o apie Cicerono kalbas tik *kalbėjo.* – Tokia tad mintis glūdi šioje senoje legendoje.

Gyventi ir apie gyvenimą *kalbėti* yra amžinas žmogaus likimas. Jis pasikartoja ne tik kultūroje. Jis pasikartoja ir reli-

gijoje. Pradžioje didelis žodis virsta gyvenimu: jis sukrečia pasaulį. Paskui gyvenimas iš jo išgaruoja, ir jis vėl virsta tiktai žodžiu, tiktai kevalu, tik lukštu, iš kurio išskrido gyvybė. Bet ar iš tikro taip yra? Ar iš tikro žmogus istorijos eigoje nuo gyvenimo nuslysta į žodį – tuščią ir bevertį? Pasklaidykime vieną pavyzdį ir įsitikinsime.

Paskutinės vakarienės metu Kristus kalbėjo: „Aš jums duodu naują įsakymą, kad jūs vienas kitą mylėtumėte; kaip aš jus mylėjau, kad ir jūs taip mylėtumėte vienas kitą! Iš to visi pažins, kad esate mano mokiniai, jei mylėsite vieni kitus" (*Jn 13, 34–35*). Iš tikro tai buvo didelis žodis, ir jo paskelbtas įsakymas buvo *naujas* įsakymas, ligi tol nepažintas ir nevykdytas. Kaip į šią kalbą atsakė pirmieji Kristaus sekėjai? Atsiversime Apaštalų darbus, ir rasime atsakymą. Ten stovi užrašyta: „Visi tikintieji laikėsi drauge ir visa turėjo bendra. Nuosavybę bei turtą jie parduodavo ir, ką gavę, padalydavo visiems, kiek kam reikėdavo. Jie kasdien sutartinai rinkdavosi šventykloje, o savo namuose tai vienur, tai kitur laužsaid duoną, džiugia ir tauria širdimi vaišindavosi. <...> Visi įtikėjusieji buvo vienos širdies ir vienos sielos. Ką turėjo, nė vienas nevadino savo nuosavybe, nes jiems visa buvo bendra. <...> Tarp jų nebuvo vargšų. Kurie turėjo žemės sklypus ar namus, parduodavo juos, gautus pinigus sudėdavo prie apaštalų kojų, ir kiekvienam buvo dalijama, kiek kam reikėjo" (*Apd 2, 44–46; 4, 32–35*). Tai buvo *artimo meilės žodis, virtęs gyvenimu*. Išklausę Kristaus kalbą Paskutinės vakarienės metu ir išgirdę ją vėliau kartojamą apaštalų lūpomis, pirmieji krikščionys suprato ją ne kaip gražų dievišką žodį, bet kaip naujo gyvenimo *pradžią*, todėl ją įvykdė, parduodami savo lobius ir pasidalindami su kitais visu tuo, ką tik turėjo. Meilė vienas kitam, kurios reikalavo Kristus, turėjo būti ne nuostabus žodis, bet nuostabus gyvenimas, iš kurio visa aplinka turėjo pažinti, kad šiuo gyvenimu gyveną žmonės yra Kristaus mokiniai.

O šiandien? Kaip yra šiandien su ana Kristaus kalba Paskutinės vakarienės metu? Kaip mes ją pergyvename po dvie-

jų tūkstančių metų. Į tai atsako žemiau nagrinėjamas įvykis. Jis yra tikras, mano paties pergyventas, tik jo aplinkybės yra pakeistos, kad nebūtų galima atspėti asmens.

2. *Tarnaitės atostogos*

Vienas ištikimas katalikas, nedidelio namelio ir sklypelio savininkas, buvo savo valia bei pažadu viengungis ir turėjo ateinančią tarnaitę, kuri apruošdavo jo butą, sutvarkydavo sodelį, skalbdavo ir adydavo jo baltinius, dirbdama – taip buvo sutarta – po 8 valandas į dieną. Sykį ji pasiprašė *vienos dienos* atostogų savo tėveliams aplankyti. Ištikimas katalikas jos prašymo mielai išklausė ir atostogų davė. Tuo metu man kaip tik teko jį aplankyti. Radau jį sodelyje ant suoliuko su Evangelija rankose. Pirmieji jo žodžiai mane pasitikus buvo: „Žiūrėk, prieteliau, kokį dievišką įstatymą Kristus mums paliko!" – Ir perskaitė kaip tik aukščiau minėtą Paskutinės vakarienės kalbą. Perskaitęs jis ilgai man ją aiškino: kaip labai žmonės nesupranta krikščioniškos meilės įsakymo, koks šis įsakymas esąs kilnus, koks gražus, kaip labai perkeistų pasaulį įvykdytas... „Kaip dieviškai Kristus kalbėjo tą vakarą", – užbaigė savo aiškinimus ištikimas katalikas. Ir ašaros pasirodė jo akyse. Taip labai jį žavėjo Kristaus meilės įsakymas.

Vakare grįžo iš savo tėviškės tarnaitė ir užėjo pasakyti, kad rytoj ji vėl ateisianti kaip paprastai. „Gerai!" – atsakė ištikimas katalikas. – „O šitas iškritusias 8 valandas išdalinsime keturiom dienom: nuo rytdienos padirbėsi pas mane po 10 valandų. O gal tau patogiau išdėstyti aštuoniom dienom po 1 valandą?" – „Geriau po dvi!" – atsakė tarnaitė ir išėjo. Ir keturias dienas ji dirbo po 10 valandų, nes turėjo atidirbti vienos dienos atostogas, kurias jai buvo davęs ištikimas katalikas.

Kas buvo krikščionybė šiam namelio savininkui, sėdinčiam sodelyje ant suoliuko ir skaitančiam Evangeliją? – Ne kas kita, kaip Cicerono kalba Romos senate. Jis ašarojo skai-

tydamas bei aiškindamas meilės *žodžių* dieviškumą. Tačiau jis nebepergyveno šių žodžių *gyvenimiškumo*. Jis nesuvokė jų revoliucinio pobūdžio. Jis juos skaitydamas nė nepagalvojo parduoti savo namelį ir pinigus nunešti prie vyskupo kojų. Dar daugiau, jam nė į galvą neatėjo dovanoti tas 8 valandas savo tarnaitei; dovanoti ne pinigus, ne namelį, bet Viešpaties Dievo duotą visiems mums veltui *laiką* – trumputį, vienos dienos laiką, kurio jis nebuvo pirkęs ar uždirbęs. Šis ištikimas katalikas jau viską buvo įkainavęs – net patį laiką. Ir laikas jau reiškė jam pinigą. Todėl ir į savo tarnaitės atostogas jis žiūrėjo kaip į paskolą, kurią buvo davęs, todėl dabar pareikalavo grąžinti dalimis. Kas tad šiam katalikui Evangelija? Kadaise pasakytų Kristaus kalbų rinkinys. Jis ją skaitė taip, kaip mes šiandien skaitome Cicerono kalbas: *Quousque tandem abutore, Catalina, patentia nostra...* Jis ja žavėjosi, kaip kadaise žavėjosi Cicerono klausytojai, išsitiesę po jo kalbų pirčių salėse, vergų šluostomi, masažuojami, vėsinami. „Kaip dieviškai Ciceronas kalbėjo! Kaip dieviškai Kristus kalbėjo! Kaip dieviškai Kristus kalbėjo!" – argi šie posakiai nedvelkia ta pačia dvasia? Argi anam ištikimam katalikui Kristus nebuvo tiktai gražbylys, tiktai naujų idėjų sakytojas? Jis vertino Evangeliją tik formaliai, teigdamas jai dieviško kilnumo savyje, bet netaikydamas jo savo paties gyvenimui. Tarp jo ir Evangelijos jau buvo dviejų tūkstančių metų tarpas. Ir šie nelaimingi metai jau buvo spėję paversti Evangeliją dieviška *kalba* Palestinos žemėje. Jie spėjo padaryti Evangeliją *kadaise* paskelbta. Jie spėjo užmušti jos dabartiškumą. Prieš šimtą dvidešimt metų D. F. Straussas metė didelį klausimą: *ar mes dar esame krikščionys*? Šis klausimas anuo metu sukėlė beveik pasipiktinimo. Prieš 30 metų R. Euckenas paklausė : *ar mes galime būti krikščionys*? Šis klausimas buvo sutiktas ramiai ir net liūdnai. Prieš trejetą metų Paryžiaus kardinolas Suhard'as paskelbė: „Grynos, atskiros krikščionių bendruomenės, saugios nuo stabmeldiškų įtakų, jau nebėra" (Aufstieg oder Niedergang der Kirche?, p. 64). Ir šie žodžiai jau nesukėlė jokios nuostabos, nes jie buvo šiurpios tikrovės išraiška.

3. *Žodžio pergalė*

Kas čia įvyko? Kas pasidarė, kad po dviejų tūkstančių metų nebėra krikščioniškos bendruomenės, kuri būtų saugi nuo stabmeldiškų įtakų? Kas pasidarė, kad ana mažutė Jeruzalės bendruomenė, kurioje „nebuvo nė vieno stokojančio", virto tiktai svajone, kurią visi laiko netikra ir neįgyvendinama? Atsakymą į šiuos klausimus duoda kitas klausimas: „Kas pasidarė, kad katalikas žmogus, dūsaudamas ant Evangelijos lapų, nedovanoja tarnaitei 8 valandų?" Sugebėdami atsakyti į šį pastarąjį klausimą, atsakysime ir į visus kitus.

Kas pasidarė? – Labai didelis perversmas žmogaus dvasioje. Perversmas, kurio esmę sudaro žodžio pergalė prieš gyvenimą. Po dviejų tūkstančių metų krikščionybė mums yra gyvenimo *vertybė*, bet nebe pats *gyvenimas*. Ji yra *priemonė*, bet nebe *tikslas*. Argi ne mes patys nuolatos skelbiame, kad krikščionybė yra naudinga tautiškumui išlaikyti, stipriai šeimai sukurti, demokratijai pagrįsti, kad būti krikščioniu yra ir gera, ir gražu, ir pelninga, ir net sveika. Tokių minčių šiandien yra pilna mūsų rašiniuose ir kalbose. Bet kas gi glūdi juose visuose? Ne kas kita, kaip slapta prielaida, kad kažkas kitas stovi aukščiau už krikščionybę; kad jeigu šiam kažkam kitam krikščionybė netarnautų, mes nedrįstume apie ją kalbėti ir ją pasauliui piršti. Bet ar tai nėra esminis, dažnai net nesąmoningas krikščionybės paneigimas? Mes laikome krikščionybę tiktai žodžiu. Gyvenimas mums yra kažkas kita, kažkas platesnio ir aukštesnio už krikščionybę. Todėl mes ją pajungiame jam ir net į jį įjungiame. Vietoje krikščioniškai *gyvenę*, mes tik krikščioniškai *kalbame*. Ir kiekvienas žodis, kuris mūsų ausims suskamba kiek kitaip, negu esame įpratę jį girdėti mokyklos suole, mūsų yra įtariamas ir net persekiojamas. *Žodžio nuodėmė mums yra pati baisiausia*. Tuo tarpu gyvenimu mes per daug nesidomime. Gyvenimo nuodėmės mūsų nejaudina. Prieš jas mes užmerkiame akis ir jas pridengiame neatgailėtas ir neišpažintinas. Pirmaisiais krikščionybės amžiais ne vienas apsivilkdavo ašutine, pasibarstydavo galvas pelenais ir stovėdavo bažnyčios prieangyje. Tai

buvo *gyvenimo* nusidėjėliai, darantieji atgailą. Jeigu šiandien mums reiktų parinkti, kam užvilkti ašutinę ir užpilti pelenų pastatant bobinčiuje, tai tikriausia šie mūsų parinktieji būtų *žodžio* nusidėjėliai. Gyvenimo nusidėjėlių mes nerastume, o jeigu ir rastume, nedrįstume juos šiuo vardu pavadinti. Ar anas ištikimas katalikas atgailos už tai, kad reikalavo iš savo tarnaitės atidirbti vienos dienos atostogas? Ar dar ištikimesnis katalikas atgailos už tai, kad Šventųjų metų atgailos kelionę pavertė linksma ekskursija po Europą? Ar mes visi darysime atgailą už tai, kad užtrenkėme duris prašančiam išmaldos, pasiųsdami jį į Raudonąjį Kryžių; kad leidome šalia savęs lakstyti apskurusiems ir apšašusiems našlaičiams, patys šildydamiesi prieš saulę; kad nepriėmėme pabėgusiojo brolio ir nepasidalinome su juo vienu kambariu? Ne, už visa tai mes atgailos nedarysime, šių nuodėmių neišpažinsime ir jokio kunigo už tai peikiami nebūsime. Mes ir toliau pasiliksime krikščionys, net *geri* krikščionys: sėdėsime pirmuosiuose bažnyčios suoluose ir būsime šlakstomi švęstu vandeniu. Mes ašarosime skaitydami Evangeliją, ir niekaip negalėsime suprasti, kas čia pasidarė, kad po dviejų tūkstančių metų katalikiškoji Europa virto misijų kraštu, kuriame nebėra krikščioniškųjų bendruomenių. Pasididžiuodami mes kalbėsime: „Socialinis klausimas Evangelijoje jau seniai išspręstas". Ir niekaip negalėsime pajausti tos nepaprastos gėdos, to tiesiog nebepakeliamo pasmerkimo, kad milijonai žmonių katalikiškose šalyse gyvena nežmonišką gyvenimą. *Evangelija mums yra tiktai žodis, nevirtęs gyvenimu.* Štai kur glūdi didžiausia mūsų tragedija. Kristus mums yra tik Ciceronas, o mes tik Romos senato nariai. „Kaip dieviškai Kristus kalbėjo", – sakome išėję iš bažnyčių, iš susirinkimų, iš mokyklų ir einame į savo pasaulines pirtis nusiplauti prakaito, kurį išspaudė tvankus oras anų dieviškų kalbų beklausant. Ir tuo viskas pasibaigia. Jokio karo blogiui, nuodėmei, neapykantai, skurdui, persekiojimams mes neskelbiame. Mes juk nesame graikai, kad šauktume „Mušt Pilypą!" Žodis yra laimėjęs prieš gyvenimą, ir mes svaigstame šios pergalės

triumfe. „Pradžioje buvo žodis", – paskaitome atsivertę Evangeliją, ir be galo patenkinti ją užvožiame. Kam toliau beskaityti?

4. *Įsikūnijimo paslaptis*

Taip, iš tikro pradžioje buvo žodis. Bet ar jis žodžiu ir pasiliko? Ar jis suskambėjo ir praėjo kaip tolimas aidas, kaip neįvykdytas pažadas? Ar krikščionybė yra tik dieviškųjų kalbų, formulių, sakinių ir taisyklių rinkinys? Ar Evangelija yra tas pat, kas Konfucijaus, Zaratustros, Sokrato ir kitų išminčių mokslas? Anaiptol: „*Tas Žodis tapo kūnu ir gyveno tarp mūsų*" (Jn 1, 14). Štai Evangelijos atsakymas į jos sužodinimą, į tą žodžio įamžinimą, kurį mes esame padarę. *Krikščionybė yra pastatyta ant įsikūnijusio žodžio.* Todėl ji yra ne teorija, bet gyvenimas; ne idėja, bet tikrovė, Kristaus tapimas žmogumi ir pasilikimas Bažnyčioje, kaip savame Kūne, padaro mūsų religiją *būtimi,* kurioje mes esame, judame, mąstome, veikiame; vadinasi, *gyvename.* Taigi ne krikščionybė įsijungia į gyvenimą, kuris būtų už ją aukštesnis, bet *visas* mūsų gyvenimas telpa krikščionybėje. Kaip Kristaus Asmenyje telpa visas dieviškumas ir visas žmogiškumas, taip viskas telpa ir Jo įsteigtoje religijoje. *Krikščionybė yra buvimas.* Bet kaip buvimas apima net ir menkiausius mūsų judesius, taip juos apima ir krikščionybė.

Štai kodėl šv. Paulius nesiliaudamas kalba apie krikščionybę, kaip apie *naują kūrinį,* mums atneštą Jėzaus Kristaus. Jo atėjimas pasaulin buvo tam, kad padarytų „naują žmogų" (*Ef* 2, *15*). Todėl Jėzuje Kristuje „nieko nereiškia nei apipjaustymas, nei neapipjaustymas, bet vien tik naujas kūrinys" (*Gal 6, 15*). Krikščionio žymė, kuri jį skiria nuo kitų, kaip tik ir yra *šis naujumas,* ši nauja būtis, ši nauja kūryba, įvykusi jame per jo susijungimą su Kristumi. „Taigi kas yra Kristuje, tas yra naujas kūrinys. Kas buvo sena, praėjo, štai atsirado nauja" (2 *Kor 5, 17*). Ir tai nėra tiktai paviršutinis, sakysime, dorovinis pakeitimas, įvykęs vienoje kurioje žmogiško-

sios būtybės galioje: jo prote, prisiimant krikščioniškąsias mintis; jo valioje, klusniai vykdant krikščioniškuosius įsakymus; jo jausmuose, giliai pergyvenant krikščioniškąją liturgiją. Ne! Tai yra pakeitimas, įvykęs pačiose žmogaus prigimties gelmėse, pačioje jo būtyje. Galių pakitimas yra tik šio gilesnio, šio būtino pakeitimo išraiška. Todėl šv. Pauliaus „naujas žmogus", kuriuo jis vadina krikščionį, iš tikro yra *naujas;* naujas visu savimi; naujas pačiu žmogiškuoju pradu. *Būti krikščioniu reiškia naujai būti.* „Kas buvo sena praėjo; štai visa pasidarė nauja." Krikšto vanduo yra *naujo gimimo* vanduo. Sutvirtinimo aliejus yra *naujos kovos* patepimas. Išpažintis yra *naujas sutaikinimas* su Dievu. Eucharistinė Duona yra *naujos gyvybės* maistas. Ligonių sakramentas yra *naujo apaštalavimo* galia. Moterystė yra *naujos bendruomenės* pagrindas. Visi Kristaus įsteigtieji sakramentai yra ne kas kita, kaip keliai įsrovėti į žmogų anai naujai kūrybai, perkeisti jį pagal Kristaus paveikslą bei panašumą, sukurti jame naująjį Adomą. Todėl jie yra ne formulės, ne apeigos, ne žodžiai, bet gyvenimas, būtis, tikrovė. *Krikščionybė yra antrasis žmogaus sukūrimas.* Todėl krikščionis nėra paprastas žmogus ir jo gyvenimas nėra paprastas gyvenimas.

Iš to mes gauname keletą labai svarbių išvadų. – Visų pirma *krikščionybė nėra kažkada vieną kartą paskelbta, bet kasdien skelbiama.* Būdama gyvenimas, ji visados yra *dabartinė.* Kaip Kristus nėra tik buvęs, bet nuolatos *esąs,* taip ir Jo religija. Tiesa, krikščionybė turi savo istoriją. Ji išsivysto ir išsiskleidžia. Bet šitas išsiskleidimas yra ne kas kita, kaip ano Kristaus minimo garstyčios grūdelio augimas. Tai nėra praėjimas, bet nuolatos stiprėjanti ir gilėjanti dabartis. Todėl ir Evangelija nėra duota prieš du tūkstančius metų, bet duodama *šiandien,* duodama *kiekvieną dieną.* Jos reikalavimai yra *visados* nauji, niekad nepasenę ir nepraėję. Kalno pamokslas yra sakomas ir šiandien. Vyno ir duonos virtimas Kristaus krauju ir kūnu vyksta ir šiandien. Apaštalų siuntimas skelbti Gerosios Naujienos visam pasauliui atliekamas ir šiandien. O šv. Mišiose Kristus miršta, giliu B. Pascalio posakiu, „ligi amžių galo". Kaip pirmasis žmogaus sukūrimas yra nuolatinis,

nes dieviškoji Apvaizda taip pat yra kūrimas (*creatio continua* – sakydavo senieji filosofai), taip ir antrasis sukūrimas arba Atpirkimas irgi yra nuolatinis. *Krikščionybės dabartiškumas yra pagrindinė jos žymė,* kuri niekad neturi būti išleista iš akių.

Antra, *krikščionybė yra skelbiama ne tik žmonijai, bet ir kiekvienam iš mūsų.* Kitaip sakant, ji visados turi ne tik bendruomeninį, bet ir asmeninį pobūdį. Per krikštą mes esame įsijungę į aną šv. Pauliaus minimą „naują gyvenimą" ir jį padarę savo likimu bei rūpesčiu. Mums yra ne vis tiek, ar Evangelija yra vykdoma, ar ne; ar mūsų religija teisingai pergyvenama, ar klaidingai; ar krikščionybė yra gyvenimas, ar jau tiktai žodis. Būdami nauji Viešpaties kūriniai, mes tuo pačiu esame įpareigoti šitą naujumą saugoti ir jį plėsti. Kaip pirmuosius žmones Dievas apgyvendino rojuje, kad jį įdirbtų ir saugotų, taip lygiai jis apgyvendino ir krikščionis, kad jie šį naują kūrybiškumą išplėstų visame pasaulyje. Krikščionybė šaukiasi kiekvieno iš mūsų, nes kiekvienas esame ląstelė ano Didžiojo Kūno, kurio Galva yra Kristus. Kiekvienas esame įjungti į anuos bendruosius atpirkimo uždavinius. *Krikščionybė yra kiekvieno mūsų asmeninis reikalas, rūpestis ir uždavinys.* Evangelija yra *man* skelbiama; *aš pats* esu šaukiamas palikti tinklus ant savo kasdienybės krantų; *aš pats* esu siunčiamas mokyti ir krikštyti; *aš pats* esu kviečiamas parduoti, ką turiu, išdalinti vargšams ir sekti Kristumi. Kiekvienas Evangelijos žodis yra *man* skiriamas. Todėl yra klaida krikščionybę laikyti tiktai bendruomene, tiktai žmonijos religija, tiktai pastatyta ant visumos. Ne! Krikščionybė yra *mano* religija. Ji yra *mane* palietusi, todėl *aš esu* tasai naujas kūrinys, tasai naujas žmogus. *Manyje* praėjo visa, kas buvo sena. *Manyje* dabar turi būti viskas nauja: „*corda, voces et opera* – širdis, žodžiai ir darbai", – kaip sako senas Prisikėlimo himnas. *Krikščionybės asmeniškumas yra taip esminė žymė,* kurios niekados negalime pamiršti ir elgtis taip, tarsi ji mūsų neliestų, tarsi ji būtų ne mūsų.

Trečia, *krikščionybė nėra senosios būties pratęsimas, bet visiškai nauja būtis.* Tai yra tokia tiesa, kuri turėtų mus persunkti

ligi pat gelmių. Kristaus atėjimas pasaulin buvo esmingai *naujas* žygis, ir Jo įsteigta Bažnyčia yra esmingai naujas dalykas. Išganymo tvarka, į kurią mes įsijungiame per Krikštą, yra Viešpaties dovana, Jo malonė, Jo valios aktas, kuriuo Jis kaip tik pastatė aną naują būtį. Gali šita nauja būtis būti apsupta senomis viršinėmis formomis; gali ji būti apsunkinta senojo žmogaus paveldėjimu. Tačiau savo esmėje ji yra iš senosios būties neišvedama ir jos šviesoje nesuprantama. Krikščionybė yra *Naujiena*. Todėl ir krikščioniškasis gyvenimas negali būti tiktai senojo gyvenimo tęsinys, tegul ir gražesne forma. Krikščioniškasis gyvenimas turi būti visiškai naujas gyvenimas, ir krikščioniškasis žmogus turi būti visiškai naujas žmogus. Ir vėl: gali šis naujas gyvenimas iš viršaus reikštis ir senais pavidalais; gali šis naujas žmogus dirbti ir senus darbus. Bet ir anų senų pavidalų, ir anų senų darbų turinys krikščionybėje bus visai kitoks, nes pagrindas, iš kurio jie išauga, yra taip pat visai kitoks. Krikščionybė daug ką prisiėmė iš senojo pasaulio. Bet ji šioms senosioms dovanoms davė naują turinį ir naują prasmę. Kas gi pats Kristus atrodė žmonėms? Dailidės Juozapo sūnus iš Nazareto. O savo esmėje Jis buvo Dievažmogis. Taip yra ir su visu krikščioniškuoju gyvenimu. *Esminis krikščionybės naujumas yra irgi pagrindinė jos savybė,* kurią turime nuolatos atsiminti ir giliai pergyventi.

5. *Diplomas stalčiuje*

Jeigu tad jausime, kad *krikščionybė yra dabartinė nauja mūsų būtis,* mums nereikės stebėtis ir gėdytis, kad Evangelija pavirto tik žodžiu, nustodama gyvenimiško savo pobūdžio. Ne Evangelija paseno, bet mes nutolome nuo Evangelijos. Ne Evangelija praėjo, bet mes praėjome pro jos šalį. Ne Evangelija sužodėjo, bet mes suformalinome patys save, pasitenkindami tik žodžiais, bet nebesiekdami ligi gelmės to, ką šie žodžiai reiškia. Kada žmogus, baigęs aukštąją mokyklą, virsta gyvenimo specialistu? Tada, kai jis įvykdo gautą savo mo-

kyklos diplomą. Diplomas jam atidaro kelią ir duoda teisę. Bet jis turi būti vykdomas. Jis turi būti paverčiamas tikrove. Žodis, kuris jame įrašytas, turi tapti gyvenimu. Tik tada sakome, kad šis ar anas yra tikras specialistas: gydytojas, advokatas, inžinierius, mokytojas, mokslininkas. Tačiau kiek daug baigusiųjų aukštąsias mokyklas padeda savo diplomus į stalčių ir pasitenkina tik juose įrašytais žodžiais! Kiek daug diplomų pasilieka gyvenime neįvykdytų! Apie tokius žmones sakome, kad jie yra neverti to, kas apie juos jų diplomuose sakoma, nes diplomas visados yra įpareigojimas. Taip yra ir su krikščionybe. Krikštas ir Sutvirtinimo sakramentas atidaro mums duris į krikščioniškąjį pasaulį ir duoda teisės jame veikti. Bet mes turime veikti. Mes negalime Krikšto metrikų, dar daugiau – sakramentinio jo charakterio – padėti į stalčių ir pasitenkinti tuo, kad ten parašyta, jog mes esame krikščionys. Krikšto metriką – ir juridinę, ir sakramentinę – mes turime įvykdyti. Kitaip mūsų krikščionybė bus tik stalčiaus krikščionybė, kaip anų žmonių universitetiniai diplomai. O kiek daug yra tokių stalčinių krikščionių! Kiek daug Krikšto metrikų guli užrakinti spintose, pravedinami sekmadieniais patogiuose bažnyčių suoluose, o paskui vėl uždaromi. Todėl gyvenimas ir pasidaro stabmeldiškas, nes jį krikščionišką gali padaryti ne stalčiniai metrikai, bet tik veiklus sakramentinio charakterio vykdymas. Būti krikščioniu reiškia ne kažkada būti pakrikštytu, sutvirtintu, sutuoktu, bet gyventi nuolatos anų palaimintų dienų turiniu, nes nei Krikštas, nei Sutvirtinimas, nei Moterystė, nei Kunigystė, nei kuris kitas sakramentas nepraeina, nepasibaigia su jo priėmimu, bet trunka visą laiką, todėl visą laiką mus kviečia ir įpareigoja. Krikščionybės dabartiškumas apsireiškia ir mūsų gyvenime.

Ir nuostabu, kaip lengvai mes tai pamirštame, daug lengviau, negu savos profesijos reikalavimus! Jaunas žmogus, baigęs universitetą ir pradėjęs dirbti savoje srityje, sužino, sakysime, kad už šimto mylių bibliotekoje yra jam rūpimu klausimu veikalas, kurio jis jau senokai ieško. Pirmai progai pasitaikius, jis važiuoja šimtą mylių, susiranda aną veikalą,

parsiveža jį namo arba bibliotekoje studijuoja. Taip darydamas jis žino, kad jis eina tikru mokslinio pašaukimo keliu, kad gautą aukštosios mokyklos diplomą jis vykdo gyvenime. Bet kada ateis laikas, kad jaunas pakrikštytas, sutvirtintas ir sutuoktas krikščionis važiuos bent dvidešimt penkias mylias išgirdęs, kad ten yra žmogus, kuris klysta, kuris gyvena pavojuje savo dorovei, kuris skursta, kuris yra be pagalbos, nusiminęs dėl ištiktos nelaimės? Kada ateis laikas, kad šis jaunas krikščionis nuveš tokiam žmogui paguodos, patarimo, paramos, pataisos, tiesos, meilės, vilties, kurių jis taip gausiai yra gavęs iš Viešpaties per sakramentą? Kada šis laikas ateis? Šiandien krikščionys dar niekur nevažiuoja. Jie ne tik nevažiuoja, bet jie neištiesia net rankos į čia pat esančius ir jų laukiančius krikščioniškuosius darbus. Jie yra panašūs į anuos diplomuotuosius, kurie prisiperka knygų, bet paskaito tik autoriaus žodį, o paskui deda į spintą nė neišpjaustę. *Visas pasaulis yra didžiulis krikščioniškųjų darbų laukas;* ne, ne laukas, bet dirvonas. Jis šaukiasi įdirbamas. Jis šaukiasi dieviškosios sėklos. O mes vaikščiojame po sausą jo žolę ir nežinome, ką su juo veikti. Mes nežinome, ką veikti su mums suteiktomis dieviškosiomis dovanomis.

Tikėkime, kad bent jaunoji katalikų karta pajaus gyveniškąjį krikščionybės pobūdį ir šias dovanas, išėmusi iš senųjų stalčių, paskleis po pasaulį. Tada ateis žemės atnaujinimas!

TIKĖJIMAS IR LAISVĖ

ĮŽANGA

Temos prasmė

Posakis „tikėjimas ir laisvė" gali reikšti du dalykus: tikėjimo santykį su viršine *prievarta* ir tikėjimo santykį su vidiniu *apsisprendimu*. Pirmuoju atveju turime galvoje tikėjimo vykdymą visuomeninėje mūsų aplinkoje, antruoju – jo buvojimą asmeninėje mūsų egzistencijoje.

Pirmasis atvejis mums yra geriau pažįstamas ir lengviau suprantamas, negu antrasis. Nuo to laiko, kai Sokratas Atėnų miesto tarybos buvo nuteistas mirti už tai, kad garbinęs, kaip Platonas rašo, „ne tuos dievus, kuriuos garbina miestas"[1], Vakarai tol nerimo, kol išsikovojo teisę garbinti *bet kokį* dievą. Tai šiandien laiduoja kiekvienos demokratinės valstybės konstitucija, tai skelbia Suvienytųjų Tautų 1948 m. priimta „Žmogaus teisių deklaracija" (*plg. 18 str.*), tai išpažįsta galop ir Bažnyčia II Vatikano Susirinkimo 1965 m. pareiškimu „Dignitatis humanae", kuriame sakoma, kad „tikėjimo srityje žmogui negali daryti prievartos kitas žmogus, visuomeninė grupė ar bet kokie žmonių vyresnieji."[2] Kitaip tariant, „tikėjimo srityje niekas negali būti nei verčiamas elgtis prieš savo sąžinę, nei trukdomas ja sekti" (*t. p.*).

Lengva tačiau pastebėti, kad visuomeninis tikėjimo ir laisvės santykis yra daugiau *neigiamojo* pobūdžio: neversti, netrukdyti. Visuomeninė tikėjimo laisvė yra jo laisvė nuo bet kokios prievartos. Betgi laisvė „nuo ko" dar neatskleidžia lais-

[1] *Plato*, Apologija, 23E.

[2] II Vatikano Susirinkimo dokumentai / vertė prel. *V. Balčiūnas* ir *A. Tamošaitis S.J.*, Boston, 1967–1969, 3 tomai; cit. II, p. 290.

vės „kam". Kam reikalinga, kad žmogus būtų laisvas nuo prievartos tikėjimo srityje? II Vatikano Susirinkimas vienoje minėto pareiškimo vietoje pastebi, kad tikėjimo laisvė yra pagrįsta „pačia jo prigimtimi" (*t. p.*). Tai reiškia: *tarp tikėjimo ir laisvės esama vidaus ryšio; tikėjimo* neįmanoma prievarta nei kildinti, nei sunaikinti. Viršinė jo laisvė nuo prievartos yra tik šio vidaus santykio regimybė. Tikėjimas turi būti laisvas visuomeninėje aplinkoje todėl, kadangi jis yra laisvas asmeninėje mūsų būtyje.

Šis vidaus ryšys tarp tikėjimo ir laisvės kaip tik ir yra mums pats tamsiausias. Kodėl ir kaip laisvė priklauso tikėjimo prigimčiai? – Tai klausimas, kuris paliečia mūsų temos jau nebe sociologinę, o *ontologinę* pusę ir prašosi atsakomas nebe teisiniu, o *filosofiniu* būdu. Čia slypi jo sunkenybė, sykiu tačiau ir įžvalga į pačias tikėjimo gelmes. Šiandien apie tikėjimą rašoma labai daug, žymiai daugiau negu praėjusiais amžiais. Atidžiau įsižiūrėję į šiuos savyje labai skirtingus raštus raštelius, užtinkame betgi juose vieną bendrą bruožą, būtent: tikėjimo *kaip pergyvenimo arba vidinio patyrimo sampratą*. Be abejo, savyje ši samprata yra visiškai teisinga. Tikėjimas iš tikro yra vidinis pergyvenimas bei vidinis patyrimas. Ir vis dėlto šios sampratos silpnybė glūdi nenuovokoje, kad pergyvenimas bei patyrimas yra *antrinis* dalykas: visų pirma reikia turėti tai, ką galėtum pergyventi bei patirti. Kas tad visą dėmesį telkia aplinkui tikėjimą kaip pergyvenimą, praeina pro tikėjimą kaip apsisprendimą, vadinasi, pro pačią jo esmę. Tuo tarpu tik šią esmę reikiamai supratus, bus galima suprasti ir psichinę jos regimybę arba pergyvenimą. Nes ne pergyvenimas grindžia apsisprendimą, bet apsisprendimas išplinta mūsų egzistencijoje, žadindamas pergyvenimą ir patyrimą.

Šiuo keliu tad ir mėginsime dabar eiti. Visų pirma apibūdinsime tikėjimą *kaip pažinimą,* atskleisdami gnoseologinį jo savotiškumą; paskui apžvelgsime tikėjimą *kaip laisvės veikimą,* kuriame buvoja tikėjimo didybė ir kartu slypi jo dužlumas; galop pasvarstysime tikėjimo objektą arba Dievą, kurio kenozė tikėjimą *kaip apsisprendimą* įgalina ir kurio akivaizdoje mūsų laisvė pasiekia savo pilnybę.

1. *Gnoseologinis tikėjimo pobūdis*

Kas yra tikėjimas žmogiškosios būties plote? Kokią vietą jis čia užima ir kur čia jį rasti? – Jei šį plotą, sekdami St. Šalkauskiu, padalintume į teorinę, etinę ir estetinę sritį[3] arba į pažinimą, veikimą ir gėrėjimąsi, tai tikėjimas aiškiai atsidurtų *pažinimo* srityje: tikėdami mes juk ką nors pažįstame arba bent manomės pažįstą. Be abejo, plisdamas mūsų egzistencijoje, tikėjimas pažadina tiek etinį veikimą, tiek estetinę kūrybą. Sekminių stebuklo dalyvių klausimas šv. Petrui, kalbėjusiam apie prisikėlusįjį Jėzų, „ką mums daryti, broliai?" (*Apd 2, 37*), yra pats pirmasis tikinčiojo žmogaus klausimas, kildinąs ir dorovę, ir meną. Pats savyje tačiau tikėjimas nėra nei dorovė, nei menas. Bendriausias tikėjimo apsprendimas arba transcendentalinė jo kategorija yra ne gėris ir ne grožis, o *tiesa* (*verum*). Tai ji jungia tikėjimą, iš vienos pusės, su mokslu, iš kitos, – su filosofija, nes tiesa yra jų visų transcendentalija, kuri įvairias pažinimo rūšis suriša į vieną. Tačiau būdas arba kelias (*methodos*), kuriuo kiekviena pažinimo rūšis prie tiesos eina, yra vis kitoks. Mokslas pažįsta kitaip, negu filosofija, ir filosofija kitaip, negu tikėjimas. Nesvarstydami čia plačiau mokslo ir filosofijos kelio į tiesą, norime kiek labiau susidomėti tiktai *tikėjimo* keliu. – Kas yra tasai tikėjimo pažadintas pažinimas ir kaip jis esti pasiekiamas?

Tikėjimas pažįsta objektą tuo, kad jis *laiko* jį tikru. Kitaip sakant, tikėjimas prieina tiesą, ne pojūčiais patirdamas, kaip tai vyksta kasdienoje; ne tyrinėdamas, kaip tai yra moksle; ne logiškai protaudamas, kaip tai daro filosofija; – bet paprasčiausiai *laikydamas dalyką tikru*. Dažnai dar pridurama, esą laikymas ko nors tikru įvyksta dėl autoriteto: *assensus propter auctoritate*[4]. Ši priedūra yra betgi nereikalinga, nes autoritetas laikymui tikru gali būti tik *paskata*, bet niekad ne *šaltinis*. Jei kitas laiko ką nors tikru, tai, žinoma, gali ir mane

[3] Plg. *St. Šalkauskis*, Kultūros filosofijos metmens, Kaunas, 1926, p. 60–76.
[4] Plg. *J. de Vries*, Critica, Barcelona, 1963, p. 165.

paskatinti tą patį dalyką irgi laikyti tikru. Tačiau pats apsisprendimas kyla tik iš *manęs* ir visados yra *mano* apsisprendimas. *Tikėjimo versmė esu aš pats.* Jeigu autoritetas būtų ne tik tikėjimo paskata, bet ir pati jo kilmė, tuomet tikėjimas būtų man svetimas ir tuo pačiu manyje negyvas, nes jis būtų man atėjęs iš šalies. Štai kodėl S. Kierkegaard'as vienoje savo dienoraščių vietoje ir sako, kad per didelis pasitikėjimas autoritetu „atima tikėjimo dvasią (*Lebensnerv*)."[5] Dėl šios priežasties mes ir nelaikome autoriteto sudedamąja tikėjimo dalimi ir nejungiame jo į tikėjimo apibrėžtį. Formaline savo esme *tikėjimas yra dalyko laikymas tikru* – daugiau nieko.

Ką tačiau gnoseologiškai reiškia: „laikyti ką nors tikru?" – Vokiečių teologas G. Soehngenas, apibrėždamas tikėjimą kaip „tvirtą laikymą tikru", čia pat priduria, kad tikėjimas „nėra nei regėjimas, nei žinojimas; nei spėjimas, nei tuo labiau abejojimas."[6] Šiais žodžiais tikėjimas yra atsiejamas tiek nuo patirties bei žinojimo, tiek nuo svyravimo bei netikrumo. Kad tikėjimas yra ne spėjimas ir ne abejojimas, aišku savaime. Juk jeigu aš laikau ką nors tikru, tai tuo pačiu išskiriu spėliojimą ar abejojimą, kadangi laikyti tikru ir spėlioti bei abejoti yra prieštaravimas. Arba aš *laikau* ką nors tikru ir tikiu, arba svyruoju, spėliodamas bei abejodamas, vadinasi, *nelaikau* to tikru ir todėl *dar* netikiu arba *jau* nebetikiu. Tikėjimo atribojimas nuo spėjimo bei abejojimo painesnių klausimų nekelia.

Užtat ne vieną jų kelia tikėjimo atribojimas nuo patirties ir nuo žinojimo – vis tiek ar šis bus mokslinis, ar filosofinis. Tai reiškia: tikėjimas nėra tai, ką patiriame pojūčiais, ar ką prieiname tyrinėdami bei protaudami. Nes tai, ką patiriame pojūčiais betarpiškai, yra mums teikiama *būtinu būdu* ir todėl negali būti *laikoma* tikru. Čia ne mūsų apsisprendimas laikyti objektą tikru paverčia jį tiesa, bet, priešingai, objekto tiesa mus apsprendžia būtinai, nepalikdama mums laisvės. Tas pat tinka ir loginio protavimo išvadoms: ir jos apspren-

[5] *Soeren Kierkegaard,* Die Tagebuecher, Duesseldorf, 1962–1970, 4 tomai; cit. II, p. 101.

[6] *Gottlieb Soehngen,* Philosophische Einuebung in die Theologie. Erkennen. Wissen. Glauben. Muenchen, 1964, p. 80.

džia mus būtinai, todėl ir jos negali būti *laikomos* tikromis. Ir jų atžvilgiu mūsų pačių apsisprendimas yra beprasmis. Šiuodu pažinimo keliai tieson nėra ir negali būti tikėjimo keliai. Kur tik pasirodo betarpinis patyrimas ar loginis protavimas, ten savaime dingsta tikėjimas. Štai kodėl šv. Tomas Akvinietis ir teigė, kad to paties objekto tuo pačiu atžvilgiu negalima kartu ir žinoti, ir tikėti. Laikymas tikru arba tikėjimas yra visiškai skirtingas pažinimo būdas, palyginus jį su patyrimu ar protavimu.

Kada betgi mes griebiamės šio būdo tiesai pasiekti? – Tada, kai atsiduriame akivaizdoje tokio objekto, kurio negalima nei betarpiškai patirti, nei moksliškai ištirti, nei logiškai išvesti. Žodį „negalima" reikia čia suprasti ne kaip praeinantį mūsų pažinimo būvį, bet kaip mūsų santykį su *ontologine* paties objekto sąranga. Ne tai mes tikime, ko šiandien dar nežinome, bet ką ryt ar poryt sužinosime. Taip yra tik vaiko atveju. Vaikas „tiki", vadinasi, laiko tikru tai, ko jis dar nežino. Bet šis vaikiškas „tikėjimas" atsiremia į suaugusiųjų patirtį ar į mokslines bei filosofines jų pažintis ir todėl nėra tikėjimas tikra prasme. Tai tik bręstančio proto praeinanti būklė. Po kurio laiko vaikas peržengia šią būklę ir įsijungia į pažinimo vyksmą arba kaip veikėjas, praturtinąs šią sritį naujomis pažintimis, arba bent kaip naudotojas, pasikliaująs kitų pažintimis. Šis pastarasis atvejis tinka mums visiems, nes visi esame pažinimo kultūros dalyviai, daugiau ar mažiau besinaudoją jos turtais, sukauptais amžių eigoje. Mums nėra reikalo kiekvienam iš naujo atrasti Ameriką. Pakanka, kad ją sykį atrado Kolumbas. Tačiau pats kelias tokiam atradimui mums visados yra atviras. Todėl nors šiuo keliu mes ir neitume, mūsų pažinimas nenustotų dėl to buvęs *žinojimas* ir nevirstų tikėjimu. Nors aš niekad Amerikos nesu matęs, tačiau jos buvimą ne tikiu, bet *žinau*. Užtat yra nesusipratimas kalbėti apie tikėjimą ten, kur jo objektas yra *kitam* arba betarpinis patyrimas, arba loginio protavimo išvada. Tikėjimo esama tik ten, kur jis *niekam ir niekad nėra* nei patyrimas, nei loginis protavimas.

Visa tai rodo, kad *tikėjimas yra gnoseologinis mūsų būvis akivaizdoje tokio objekto, kurio ontologinėje sąrangoje glūdi nesuvokia-*

mybė. Ši nesuvokiamybė negali būti pergalėta nei kasdiene mūsų patirtimi, nei moksliniu tyrinėjimu, nei filosofiniu protavimu. Susidūrę su *šitokiu* objektu, mes galime tik apsispręsti: laikyti jį tikru ar nelaikyti, vadinasi, jį tikėti ar netikėti. Kitokios išeities čia mums nėra. Gražiai tad S. Kierkegaard'as apie tikėjimą ir sako: „Tikėdami mes priimame tai, kas neduota ir kas niekad iš esančios sąmonės negalėtų būti išvesta."[7]

Nūn, nei pojūtinei patirčiai, nei moksliniam tyrimui, nei loginiam protavimui neprieinamą nesuvokiamybę vadiname *paslaptimi*. Tai terminas, atrodo, geriausiai išreiškiąs ontologinę nesuvokiamybės sąrangą ir tuo nurodąs laikymo tikru objektą: *laikyti tikru arba tikėti galima tik paslaptį*. Visa, kas nėra paslaptis, vadinasi, kas ontologinėje savo sąrangoje neslepia nesuvokiamybės, neprivalo būti tikima. Kur nėra nesuvokiamybės, ten yra tik *dar* nepažintas, *dar* neišaiškintas, *dar* neištyrinėtas, *dar* neišprotautas *dalykas*. Galimas daiktas, kad praktiškai mes jo niekad nė nepažinsime. Tačiau šis „niekad" čia reiškia ne patį objektą vidine savo sąranga, o tik, sakytume, mūsų pažinimo 'techniką', kol kas nesugebančią prie šio dalyko prieiti. Pats objektas betgi yra atviras ir todėl mums principiškai įmanomas pažinti arba mokslinio tyrimo, arba loginio protavimo keliu. Jis nėra jokia paslaptis. Nuosekliai tad ir gnoseologinis santykis su tokiu objektu nėra jo laikymas tikru arba tikėjimas. Tikra prasme tikėjimas yra galimas tik nesuvokiamybės arba paslapties akivaizdoje.

Ligšiolinė minčių eiga sudaro tam tikrą silogizmą: tikėjimas yra laikymas ko nors tikru; laikymu tikru objektas arba šis „kas nors" yra nesuvokiamybė arba paslaptis; taigi – tikėjimas yra *nesuvokiamybės* arba paslapties laikymas *tikra*. Gnoseologiškai visa tai reiškia, kad *paslapties tiesa tikėjimu mums tampa sava*. Tikėjimas įgalina mus įjungti paslaptį į mūsų egzistencijos plotą. Kaip pojūtinė patirtis pajausdina betarpiškai mus liečiančius dalykus; kaip mokslinis tyrimas supažindina mus su šių dalykų prigimtimi bei dėsniais; kaip loginis protavimas atskleidžia mums šių dalykų bendrąsias

[7] *S. Kierkegaard*, Tagebuecher, I, 236.

idėjas bei jų ryšį; taip tikėjimas padaro mus pajėgius įimti savin paslaptį, kurios neįima nei patirtis, nei tyrimas, nei protavimas. Jeigu tad tikėjimas gnoseologiškai būtų neįmanomas, tuomet nesuvokiamybė pasiliktų šalia mūsų egzistencijos ploto, kadangi pačia ontologine savo sąranga ji buvoja anapus visų kitų pažinimo būdų. Tiktai tikėjimas kaip visiškai skirtingas gnoseologinis kelias pajėgia įtraukti nesuvokiamybę į mūsų pažinimo sritį, būtent tuo, kad jis ją laiko tikra. Tikėjimas yra vienintelė mums prieinama paslapties pažinsena (*modus cognoscendi*).

Šia prasme tikėjimas atsiskleidžia *kaip pažinimo pilnatvės pradas*. *Jo* nesant, mūsų pažinimo plotas liktų neužpildytas, nes jame tvylotų tuščia vieta, skirta paslapčiai. Gnoseologiškai žiūrint, pačios mūsų egzistencijos išsivystymas veda mus į tikėjimą kaip šio išsivystymo atbaigą. Kiekvienas žmogus tiki, nes kiekvienas laiko ką nors tikru. Belieka tik klausti, kas yra šio tikėjimo objektas: nesuvokiamybė ar tik nežinomybė. Šiuo atžvilgiu reikia pritarti M. Scheleriui, kuris teigia, kad „kiekviena aprėžta dvasia tiki arba Dievą, arba stabą“[8], vadinasi, savam laikymui tikru arba randa tolygų objektą, arba prasilenkia su juo, pasirinkdama netolygų ir tuo būdu savą tikėjimą paversdama prietaru. Tikėjimas mūsajai egzistencijai anaiptol nėra atsitiktinybė, bet *antropologinė būtinybė*. Tai egzistencijos slinktis ligi pat pažinimo atbaigos, būtent: *pasisavinti nesuvokiamybės tiesą*. Nepasiduodama nei patirčiai, nei tyrimui, nei protavimui, paslaptis vis dėlto nusilenkia tikėjimui ir esti jo sugaunama mūsosios egzistencijos pilnatvei.

2. *Tikėjimas kaip laisvės veikimas*

Kodėl tačiau mes *laikome* paslaptį tikra, vadinasi, *tikime* jos tiesą? – Šį klausimą galėsime atsakyti tik atskleidę apskritai bendrą pagrindą, kodėl *iš viso* mes laikome ką nors tikru. O tai galėsime padaryti tik palyginę laikymą tikru su ki-

[8] *M. Scheler*, Vom Ewigen im Menschen. Werke, Bern, 1954, t. 3, p. 261.

tų rūšių pažinimu, pirmoje eilėje su pojūtiniu patyrimu ir loginiu protavimu.

Kodėl mes *patiriame* tą ar kitą objektą mūsų pojūčiais? Todėl, kad šis objektas savomis savybėmis – spalva, garsu, kvapu, skoniu, šalčiu, šiluma, atsparumu ir t. t. – betarpiškai paliečia mūsų jusles, pažadindamas jas tiesiog fiziškai. Tarp mūsų juslių ir objekto susikuria dėsningas ir būtinas sąlytis. Mes esame su objektu tiesiog susiejami, negalėdami šios sąsajos palenkti mūsų laisvei. Mes negalime atvirai akiai įsakyti neregėti šviesos, vietoje žalios spalvos regėti mėlyną. *Pojūtinis patyrimas kaip pažinimas yra priverstinis.* Sava valia kartais galime jį tik pradėti arba nutraukti, sakysime, akis atmerkti bei užmerkti. Bet negalime šio pažinimo nei kildinti kaip tokio, nei apspręsti jo prigimties. Patirtis turi savą dėsningumą. Todėl mūsų laisvė čia ir nėra sprendžiamasis veiksnys.

Tas pat yra ir su loginiu *protavimu*. Ir jo eiga nėra palenkta mūsų laisvei. Protavimas irgi vyksta pagal būtinus dėsnius, esančius mūsų proto prigimtyje, kurie mus verste verčia sutikti su jo išvadomis. Iš dviejų premisų taisyklingai padaryta išvada nėra laisvo apsisprendimo dalykas: ji yra mūsų protui būtinybė. Loginis protavimas yra ne mažiau priverstinis, kaip ir pojūtinis patyrimas. Tiesa, statant premisas, kartais atrodo, esą ir laisvė tarianti savą žodį. Mat filosofijos istorijoje esama eibės premisų, kurios yra tik prielaidos. O kiekviena prielaida esanti juk laisvai prisiimta. Sakysime, garsusis aristotelinis Dievo buvimo įrodymas, atremtas į pasaulio judėjimą: visa, kas juda, yra kito judinama; pasaulis juda; taigi pasaulis yra judinamas kito, kuris nėra pasaulis. Mažoji premisa, kad pasaulis juda, yra, be abejo, akivaizdybė (*evidentia*). Tačiau didžioji premisa, kad kiekvienas judėjimas kyla iš kito, nėra įrodyta nei moksliškai, nei filosofiškai. Tai tik prielaida. Ir vis dėlto šis pavyzdys šlubuoja. Mat pačiam Aristoteliui ana premisa anaiptol nebuvo *prielaida*. Jis manėsi ją įrodęs ir todėl galėjęs ja grįsti metafizinę savo schemą: *potentiaactus*. Laikydamas gi ją įrodytą, jis *neišvengiamai* žengė savo protavimo eigoje prie išvados, kad esama antpasaulinio judintojo. Taigi bent subjektyviai filosofinės premisos nėra lai-

komos prielaidomis, o įrodytomis tiesomis. Tuo pačiu ir iš jų daromos išvados esti palenktos būtinybės dėsniui.

Patirtinio pažinimo pagrindas, kaip matome, yra gamtinė žmogaus sąsaja su aplinka. Loginio protavimo pagrindas yra įgimtieji logikos dėsniai. Nei vienur, nei kitur laisvė nevaidina *pagrindo* vaidmens. Visi šie pažinimo būdai iš laisvės nekyla ir ja nesilaiko. Net būtų galima teigti, kad laisvė yra šių pažinimo būdų priešas. Kur tik ji įsiterpia, ten ji sustabdo ir net sugadina tiek patirtį, tiek protavimą, nes juk nėra nei laisvų pojūčių, nei laisvos logikos.

Visiškai kitokį pagrindą turi tikėjimas. Jeigu, kaip sakyta, tikėjimo objektas yra nesuvokiamybė arba paslaptis, tai savaime aišku, kad šitoks objektas negali būti pažinimo sritin įtrauktas nei pojūtine patirtimi, nei loginiu protavimu. Nesuvokiamybės tiesa nestovi priešais mus betarpiškai, kaip patirties dalykai. Bet ji nėra nė išvedama iš tam tikrų premisų pagal logikos dėsnius. *Ji yra mūsų pačių laikoma tikra.* Tačiau kas gi mus verčia laikyti ją tikra? Ne fizinis sąlytis su ja, nes su nesuvokiamybe neturime jokio sąlyčio ir todėl jokios gamtinės būtinybės. Ne loginis dėsningumas, nes nesuvokiamybė nėra jokia premisa ir tuo pačiu joks protinio išvedžiojimo (*ratiocinium*) padarinys. Visa, kas yra būdinga kitiems pažinimo būdams, netinka tikėjimui. Tikėjime nėra nei gamtinės būtinybės, nei loginės prievartos. Ir vis dėlto mes *laikome* nesuvokiamybės tiesą tikra. – Kodėl?

Į tai gali būti tik vienas vienintelis atsakymas: *kadangi mes šitaip apsisprendžiame.* Laikymas tikru arba tikėjimas kyla tik iš laisvės ir laikosi tik laisve. Būdama nereikalinga ir net kenksminga kitose pažinimo srityse, laisvė iškyla kaip grindžiamasis veiksnys tikėjime. Nesuvokiamybę arba paslaptį laikome *tikra* todėl, kad ją tikra *laikome.* Tai skamba, be abejo, tarsi tautologija. Tačiau nepamirškime, kad kiekvienas laisvės veikimas savo pagrinde yra tautologinis: aš noriu, kadangi noriu. Laisvė yra tik tada laisvė, kai ji grindžia pati save. Kuo nors kitu pagrįsta laisvė yra nebe laisvė. Todėl ir tautologija yra vienintelis būdas, kuriuo galime išreikšti šį laisvės savęs pačios pagrindimą. Nesuvokiamybė yra mums *tiesa* to-

dėl, kad mes ją *laikome* tiesa. Paslapties tiesa įeina į mūsų pažinimo sritį laisvu mūsų apsisprendimu *laikyti* ją tiesa.

Šitoje vietoje pasirodo, koks didžiulis nesusipratimas yra racionalizmo teiginys, esą paslaptis pavergianti dvasią. Iš tikrųjų yra kaip tik priešingai: *paslaptis išlaisvina dvasią*. Nes paslapties akivaizdoje žmogus esti paliekamas visiškai savo apsisprendimui: laikyti ją tiesa ar nelaikyti. Kiekvienas kitas pažinimo būdas, kaip sakėme, žmogų *verčia*. Tikėjimas yra vienintelis, kuris nusikrato šia gnoseologine prievarta, kadangi nesuvokiamybė mūsų neverčia nei savo betarpiškumu, nei loginiu savo dėsningumu. Ji tik šaukiasi mūsų laisvės ir laukia jos sprendimo. Nuosekliai tad laisvė visa savo galia ir apsireiškia tik nesuvokiamybės akivaizdoje. Priešingai racionalizmui, turime todėl teigti, kad tarp paslapties ir laisvės esama vidinio ryšio: *paslaptis yra vienintelis pažinimo objektas, kuris išsaugo nepažeistą mūsų laisvę, o mūsų laisvė išsiskleidžia visa savo pilnybe, tik susidūrusi su paslaptimi.* Greičiausiai šios prasmės turi ir Kristaus žodžiai „tiesa padarys jus laisvus" (*Jn 8, 32*), nes Kristus čia kalba ne apie pojūtinio patyrimo ar loginio protavimo, o apie *tikėjimo* tiesą, kuri, būdama pačios dvasios apsisprendimas, kaip tik ir padaro ją laisvą. *Pažinimo srityje žmogus yra tikrai* laisvas tik tikėdamas.

Jei betgi tikėjimas yra laisvas mūsų apsisprendimas, tai kokios prasmės turi įvairūs įrodymai bei pagrindimai, kurių praeities apologetika buvo taip uoliai ieškojusi ir tiek daug jų prisilasiojusi? Ar visas šis šimtmečių darbas yra buvęs beprasmis ir bevaisis? – Ir taip, ir ne! Suprantant apologetinius įrodymus kaip tikėjimo *priežastį bei šaltinį*, jie iš tikro yra beprasmiai, nes tikėjimo nieku negalima *priežastingai* grįsti. Priežastingai grįsti tikėjimą reikštų suvokti nesuvokiamybę ir tuo pačiu paversti tikėjimą žinojimu. Net ir Dievo buvimo įrodymai – vis tiek kokie jie būtų – nėra *verčiamojo pobūdžio*, nes jie liečia ne mūsų pritarimą kokiai nors šalia mūsų esančiai teorijai, bet mūsų apsisprendimą už tokią tikrovę, kuri angažuoja mus pačiose mūsų egzistencijos gelmėse. „Tikėjimas, – kaip pastebi E. Brunneris, – nėra santykis su kuo nors (*zu Etwas*), su idėja, su tiesa ar mokslu, –

tebūna tai ir dieviška tiesa bei dieviškas mokslas; tikėjimas yra perdėm asmeninis santykis."[9] Jeigu Dievas yra, tai jis yra *mano Dievas*. Užtat ir jo buvimo įrodymai yra ne atsietas protavimas, o *manosios egzistencijos užangažavimas manam Dievui*. Štai kodėl šie įrodymai, atrodą nesugriaunami *logiškai*, niekad ir niekam nėra buvę tikėjimo šaltinis *egzistenciškai*.

Suprantant tačiau apologetinius pagrindimus kaip tikėjimo *galimybę*, jie įgyja gilios prasmės ir pasirodo ne kartą esą būtini. Kodėl mes iš tikro *tikime*, įrodyti negalima, nesuardant tikėjimo prigimties. Tačiau kodėl mes *galime* tikėti, įrodyti galima ir net reikia, jei nenorime tikėjimo sujaukti su atkaklumu. Loginės tikėjimo galimybės įrodymas kaip tik ir skiria tikėjimą nuo prietarų, už kuriuos taip pat laisvai apsisprendžiame, kurie tačiau filosofiškai visados yra nesąmonės ir todėl negalimi tikėti. Apsisprendimas už jų tikrumą virsta beprasmiu užsikirtimu arba lengvapėdiškumu. Šį skirtumą tarp negalimos įrodyti tikėjimo *tikrovės* ir būtinos įrodyti tikėjimo *galimybės* paaiškins mums vienas pavyzdys, kurį autorius yra kiek plačiau sklaidęs kitoje vietoje ir kitu atžvilgiu[10], kuris betgi gerai tinka ir mūsajam atvejui.

K. Jaspersas, vienas iš egzistencinės filosofijos kūrėjų, teigia, kad „žmogumi tapęs Dievas-Kristus yra filosofiškai negalimas"[11], būtent todėl, kad „Dievas kaip transcendencija... nėra tampantis Dievas ir neturi jokios istorijos" (*p. 253*). Jeigu tad Dievas būtų įsikūnijęs, tai reikštų, kad jis buvoja laike ir turi istoriją. Tokiu atveju Dievas būtų ir transcendentus ir imanentus kartu. O tai, Jasperso pažiūra, ir yra prieštaravimas. Vadinasi, sąvoka „įsikūnijęs Dievas" yra logiškai negalima. O kas negalima logiškai, tas yra netikra ontologiškai. Laikydami Jėzų iš Nazareto Dievu, mes stovėtume ne prieš paslaptį, o prieš beprasmybę arba absurdą. Tuo tarpu

[9] *E. Brunner*, Offenbarung und Vernuft. Die Lehre von der christlichen Glaubenserkenntnis, Zuerich, 1901, p. 49.

[10] Plg. *A. Maceina*, Didieji dabarties klausimai, Chicago, 1971, p. 156–165.

[11] *K. Jaspers*, Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, Muenchen, 1963, p. 225.

beprasmybės akivaizdoje negalime apsispręsti laikyti ją tikra, kadangi beprasmybė niekad negali būti tikra. Beprasmybės akivaizdoje mūsų apsisprendimas už jos tiesą virstų grynai psichologiniu užsispyrimu.

Ką tokiu atveju turi daryti apologetika? Ne ką kita, kaip įrodyti, kad transcendentus Dievas gali būti *ir istorijoje*, nesusikirsdamas su prieštaravimo dėsniu. Kaip tai apologetika pasieks, tai jos *reikalas*. Tačiau ji *privalo* tai pasiekti, nes kitaip Kristaus akivaizdoje mes negalime prieiti jokio apsisprendimo. Tik tada, kai apologetika mums įrodys, kad įsikūnijimas yra logiškai *galimas*, mūsų laisvė pajėgs veikti Kristaus atveju. Tačiau mes didžiai klystume, manydami, kad apologetikos pateikti įrodymai Dievo įsikūnijimo *galimybei* jau tuo pačiu pažadina ir mūsų apsisprendimą laikyti Jėzų iš Nazareto šio galimo įsikūnijimo *tikrove*. Anaiptol! Apologetikos įrodymai pašalina tik filosofiškai-loginę *kliūtį* mūsų apsisprendimui, parodydami, kad nesuvokiamybė anaiptol dar nėra beprasmybė. Bet paties *apsisprendimo* jie nesukuria. Apsisprendimas, kaip laisvės veiksmas, vyksta ne loginės galimybės, o egzistencinės tikrovės akivaizdoje. Kad Dievas *gali* įeiti istorijon, mes *žinome*. Kad Dievas Jėzuje iš Nazareto istorijon *įėjo*, mes *tikime*. Įsikūnijimo tikrovės tikėjimas anaiptol nekyla iš įsikūnijimo galimybės žinojimo. Nes tarp galimybės ir tikrenybės visados tvylo bedugnė, kurią peršokti gali tik laisvė, o ne protavimas. Įrodymai padaro tikėjimą *galimą*, laisvė padaro jį *tikrą*. Apsisprendimas laikyti tikru tai, kas yra grynai logiškai galima, yra visados šuolis, o ne tęsinys. Todėl tikėjimas, palygintas su apologetiniu protavimu bei tyrinėjimu, visados yra esmiškai *naujas* veiksmas, iš anojo neišvedamas ir anojo nepratęsiąs.

Iš to plaukia dvi svarbios išvados tikėjimo esmei suprasti:

1. Tikėjimas yra bedugnis ir todėl *sunkus*. – Būdamas laisvas apsisprendimas, tikėjimas tuo pačiu išskiria bet kokį pagrindą arba dugną, kurio pasiekęs ir ant kurio atsistojęs žmogus manytųsi galįs laikyti tą ar kitą dalyką tikru. Nes pagrįsta arba įrodyta laisvė, kaip sakėme, yra prieštaravimas savyje. Pirmu požiūriu ši tikėjimo savybė mus stipriai nuvilia. Mes

juk visados ieškome savam tikėjimui įrodymų, ženklų bei stebuklų ir nusimename jų arba visiškai neradę arba radę tik menkų bei neįtikinančių. Ir vis dėlto šis nusiminimas pasirodo esąs be pagrindo, atsiminus, kad *kiekvienas laisvas veiksmas yra bedugnis ir todėl sunkus pakelti*: žmogus tiesiog palūžta po laisvės našta, ne sykį mėgindamas ja nusikratyti, kaip tai nuostabiai giliai yra atskleidęs F. Dostojevskis savoje „Didžiojo inkvizitoriaus" legendoje. Visuomeninėje srityje laisvės pabūgęs, žmogus sudeda ją į diktatoriaus ar partijos rankas, tikėjimo srityje – į apologetų bei įrodymų rankas. Kiekvienu tačiau atveju tai yra savęs apgaudinėjimas, nes *laisve nusikratyti mes niekur ir niekad negalime*: ji yra esminis mūsų apsprendimas. Juk mėginimas ją patikėti kitam taip pat yra mūsų pačių apsisprendimas, vadinasi, laisvės veiksmas.

Tai tinka visam mūsosios egzistencijos plotui. Tai tinka ir tikėjimo sričiai. Ir tikėjimą turime pakelti kaip žvilgį bedugnėn, nuo kurios mums ne sykį svaigsta galva. Tikėjimas yra pats laisviausias veiksmas, nes čia nėra jokios būtinybės ir jokios prievartos, kurioms galėtume perleisti savą apsisprendimą. Čia turime apsispręsti *patys* ir šį apsisprendimą pakelti, nors jis mums būtų ir labai sunkus. Šitai reikia pabrėžti labai aiškiai bei atvirai, kad nesivaikytume netikrų pagrindimų bei įrodymų. Nes jų netikrumui paaiškėjus, griūva ne tik jie patys, bet ne kartą ir jais tariamai pagrįstas tikėjimas. Tikėjimas yra tvirtas bei pastovus tik tada, kai jis yra pagrįstas mūsų laisve, vadinasi, kai jis esti suvokiamas bei pergyvenamas *kaip bedugnis*.

2. Tikėjimas yra didingas ir sykiu *dužlus*. – Didingas todėl, kad jis yra *mano paties* apsisprendimas ir tuo pačiu *man* labiausiai savas. Jis nėra man primestas iš viršaus, kaip pojūtinės patirtys; jis nėra mane verčiąs iš vidaus, kaip loginės išvados. Tikėjimas man yra artimesnis, negu patyrimas ar žinojimas. Tai pats nuosaviausias žmogui dalykas, kaip ir jo laisvė. Tuo būdu jis yra ir pati žmogiškosios didybės apraiška, nes žmogaus didybė bei vertė kaip tik ir išeina aikštėn jo laisve, o tuo pačiu ir jo tikėjimu kaip viena laisvės lytimi. *Tikėjimas ir žmogiškoji didybė bei vertė yra atitikmens* (*aequivalentia*). Tikėjimas

angažuoja *visą* žmogų ir perskverbia *visą* jo būtį. Jis nėra dalinė egzistencijos apraiška, o visuminis jos pradas. „Tikėjimas", gražiu M. Buberio posakiu, „yra ne jausmas žmogaus sieloje, o įžengimas į tikrovę, būtent į pilnutinę tikrovę, jos neišbraukiant ir nesutrumpinant."[12] Žmogus miršta už savo tikėjimą, paliudydamas savo didybę aukščiausiu laipsniu. Be abejo, kasdienoje mūsų apsisprendimas tikėti nuolatos būna lenkiamas tradicijai, auklėjimui, aplinkai, vadinasi, niekad nėra *pradmuo* (*principium, arche*). Tačiau visi šie tikėjimui pašaliniai dalykai atkrinta, ir begalinė apsisprendimo rimtis prasiveržia aikštėn, kai patenkame į tokią padėtį, kuri visą mūsų egzistenciją perkelia į naują plotmę: tai atsivertimas, kankinystė, persekiojimas ir t. t. Šiose padėtyse apsisprendimas iš tikro mums, apkiautusiems, esti *nauja pradžia*, ir tikėjimo rimtis atsiskleidžia tada visa savo galia.

Iš kitos pusės, tikėjimas visados yra *grasomas sudužti*. Pojūtine patirtimi ar loginiu protavimu pasiektų pažinčių mes neprarandame niekad. Tiesa, mes galime jas *pamiršti*, bet negalime jų *netekti*. Tuo tarpu tikėjimo galime netekti tiesiogine ir pačia giliausia šio žodžio prasme; vadinasi, tai, ką laikėme *tikru*, galime imti laikyti netikru ir net persekioti tuos, kurie tai laiko tikru. Apsisprendimas nesuvokiamybės *tiesai* čia virsta apsisprendimu jos *netiesai*. Žmogus praranda pirmykštį tikėjimą ir tampa netikinčiuoju. Tai įvyksta irgi ne dėl įrodymų ar ženklų, bet grynai laisvu veikimu. *Netikėjimas yra taip pat bedugnis*. Bet kaip tik todėl jis ir yra nuolatinė tikėjimui grėsmė. Būdama grindžiama tik pati savimi, mūsų laisvė gali kiekvieną valandą paversti mūsų puoselėjamą apsisprendimą šiojo priešingybe. Tikėjimo srityje mes nieko neturime tiek bijoti, kiek savęs pačių. Netikėjimas, būdamas laisvas apsisprendimas, taip pat angažuoja *visą* mūsų būtybę, tik atvirkščia linkme: *netikintysis buvoja priešingai negu tikintysis*. Ir jei šias dvi būsenas išvystysime ligi jų regimybės, tai gausime ne tik du vienas kitą neigiančius žmonių *tipus*,

[12] *M. Buber*, Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie, Zuerich, 1955, p. 7.

bet ir dvi viena su kita kovojančias *istorijas bei kultūras*. Nesusipratimas tad yra kalbėti apie teizmo ir ateizmo sugyvenimą arba apie šių gyvensenų tapatybę, vis tiek ar Dievas būtų, ar jo nebūtų (*J. P. Sartre*). Kas šitaip mano, tas tik parodo, kad jis niekad nėra supratęs, ką reiškia *apsispręsti*.

3. *Dievas kaip tikėjimo objektas*

Jau aukščiau sakėme, kad nesuvokiamybė arba paslaptis yra vienintelis objektas, kurį *prasmingai* galime laikyti tikru arba jį tikėti. Vis dėlto *šitoks* tikėjimo aptarimas mūsų dar nepatenkina. Nesuvokiamybe arba paslaptimi vadiname juk tokį dalyką, kurio sąrangos negalime nei pojūčiais patirti, nei mokslu ištirti, nei protavimu prieiti. Tačiau tai tik *neigiami* nusakymai, grynai formalūs, todėl be turinio. Tuo tarpu norint pasiekti turininę tikėjimo sampratą, reikia peržengti šį gnoseologinį formalumą ir pasiklausti, kas yra tikėjimo objektas *ontologiškai*. Nes kiekvienas pažinimas nurodo į buvimą. Jeigu mes ko nors iš tikro nesuvokiame, tai yra ženklas, kad ontologinė tokio objekto sąranga nėra tolygi mūsų būtybės sąrangai. Tai reiškia, kad nesuvokiamybė arba paslaptis *būna* kitaip negu mes. Bet vadindami tikėjimo objektą paslaptimi, išreiškiame daugiau kaip tik šį gnoseologinį mūsų nepajėgumą, o mažiau ontologinį paties objekto pobūdį. Norėdami gi atsikreipti į šį pobūdį, turime tikėjimo objektui rasti tokį pavadinimą, kuris visą mūsų dėmesį sutelktų ne apie mūsų pažinimą, o apie šio pažinimo *objektą*.

Toks pavadinimas yra *Dievas*. Be abejo, Dievas yra nesuvokiamybė arba paslaptis pati savyje. Tačiau sakydami „Dievas", mes visų pirma mąstome ne gnoseologinį mūsų pačių pradą, o tąją ontologinę tikrovę, kuri savu buvimu mus peržengia (*transcendit*) ir kaip tik todėl yra mums nesuvokiamybė. Dėl šios priežasties tikėjimo objektui pažymėti ir renkamės žodį „Dievas", pakeisdami juo žodžius „nesuvokiamybė" ir „paslaptis". Nes šios pakaitos šviesoje tikėjimas kaip laisvas apsisprendimas atskleidžia savo ypatingumą ypač ryškiai.

Jeigu tikėjimo objektas yra Dievas, tuomet tikėjimas yra *laisvas apsisprendimas laikyti Dievą tikru*. Išgirdę betgi šį sakinį, tučtuojau suklūstame: ką reiškia *laikyti Dievą tikru*? Ką reiškia laisvai *apsispręsti* Dievo akivaizdoje? Kaip tai iš viso yra galima? Juk argi įmanoma šį kambarį, šiuos baldus, čia esančius žmones laikyti ar nelaikyti tikrais? Ar galima laikyti ar nelaikyti tikru žemės sukimąsi aplinkui saulę? Ar galima laikyti ar nelaikyti tikra išvadą, gautą iš dviejų savaime aiškių premisų? Ne! Visa, kas kyla iš patirties, iš mokslinio tyrimo, iš loginio protavimo, išskiria laikymą tikru ir tuo pačiu laisvą apsisprendimą. Vienas tik Dievas gali būti laikomas ar nelaikomas tikru. Vieno tik Dievo akivaizdoje mūsų apsisprendimas yra galimas ir prasmingas, nevirsdamas nei užsispyrimu, nei lengvapėdiškumu. Tačiau iš kurgi kyla ši galimybė? Dievas juk yra *tikrovė*, ir jo veikimas taip pat yra *tikrovinis*. Kaip tad yra galima šios tikrovės ir šio veikimo akivaizdoje laisvai apsispręsti *laikyti* juos tikrais ar nelaikyti? Susidūrę, kaip sakėme, su bet kuria kita tikrove – tebūna ji fizinė, dvasinė ar net grynai loginė – neturime *jokio pasirinkimo; mes turime* pripažinti jos tikrumą: kaip pojūtinę patirtį, kaip mokslinį padarinį, kaip loginę išvadą. Visais šiais pavidalais tikrovė *paliudija* pačią save ir tuo išskiria mūsų laisvę jos atžvilgiu. *Viena tik dieviškoji tikrovė leidžia mūsų laisvei veikti. Viena tik dieviškoji tikrovė nepaliudija savęs kokiu nors mus verčiančiu pavidalu.* Ar tai nenuostabu? – Užtat mes ir klausiame: kas per tikrovė yra *Dievas,* kad jis leidžia mūsų laisvei šitaip veikti? Kokiu būdu Dievas įgalina mus apsispręsti jo *tiesos* atžvilgiu?

Apsispręsti Dievo kaip tikėjimo objekto atžvilgiu reiškia ne ką kitą, kaip laikyti šį objektą *dievišku.* Iš sykio tai skamba gana keistai: laikyti Dievą dievišku! Tačiau ši keistybė nyksta, atsiminus, kad *tiesioginiu būdu* mes Dievo niekaip neužčiuopiame. Mes niekad nebuvojame jo akivaizdoje taip, jog jį betarpiškai pažintume *kaip Dievą*. Jeigu *Dievas* yra, tai jis pačiu savo buvimu yra mus peržengianti tikrovė, todėl mūsų buvimo plote niekur ir niekad nerandamas. Šią negalimybę rasti Dievą mūsų buvime vaizdžiai aprašo Senojo Testa-

mento Jobo knyga, kurioje sakoma: „Štai, aš einu į rytus, o jo ten nėra; einu į vakarus ir ten jo neregiu. Kai jis veikia šiaurėje, nematau jo; kai nusikreipia į pietus, neįžvelgiu jo" (*23, 8*)... Jis eina pro šalį, bet aš jo nematau; jis pražingsniuoja, bet aš jo nepajuntu" (*9, 11*). Tai reiškia: *Dievo negalime apčiuopti jokiam mūsų buvimo matmenyje* (*dimensio*). Tai reikia pabrėžti visu įtaigumu. Nes jeigu galėtume Dievą kaip nors *betarpiškai* apčiuopti, tuomet ir jo atžvilgiu netektume taip lygiai laisvės, kaip jos neturime bet kurios kitos tikrovės atžvilgiu. Tokiu atveju Dievas mus taip lygiai verstų, kaip mus verčia bet kuris patyrimo, tyrinėjimo ar protavimo objektas. Tokiu atveju ir tikėjimas kaip laikymas tikru būtų iš viso neįmanomas: ką patiriame, ištiriame ar išprotaujame, tą *žinome*, bet ne tikime. Dievo *transcendencija ir mūsų nepajėgumas apčiuopti ją kaip tokią yra būtina laisvės sąlyga mūsų apsisprendimui Dievo atžvilgiu.*

Bet čia pat kyla tolimesnis klausimas: *kokios* tad tikrovės akivaizdoje mes iš tikro stovime, sakydami, stovį *Dievo* akivaizdoje? Nes Dievo *kaip Dievo* akivaizdoje mes niekad nestovime. Kieno tad akivaizdoje mes iš tikro stovime? – Atsakymą į tai duoda mums religiniai mūsų pačių veiksmai. Juos atlikdami, mes susiduriame su tokia tikrove – žodžiais, veiksmais, daiktais – kuri *nėra* Dievas. Ši tikrovė priklauso mūsų pačių buvimo plotmei; tai gamtinė ar istorinė tikrovė, vadinasi, *imanenti*. Tiesa, ji gali turėti įvairių įvairiausių pavidalų: šviesa, ugnis, dūmai, debesys Senajame Testamente; duona, vynas, aliejus, vanduo, žmogiškoji prigimtis Naujajame Testamente. Kiekvienu tačiau atveju mes šią tikrovę juntame, suvokiame, pažįstame, nes tai yra *mūsų pačių* tikrovė. Ir štai kaip tik šios kiaurai imanentinės tikrovės akivaizdoje mes stovime ir apsisprendžiame *laikyti ją dieviška*. Kiek šią tikrovę mes patiriame bei pažįstame, tiek ji anaiptol nėra dieviška. Šviesa ir ugnis, duona ir vynas, galop mūsų prigimtis nėra *Dievas* ir niekad negali tapti Dievu. Tačiau Dievas gali šioje tikrovėje *buvoti* (*esse praesens*). Mes patys pakilti į *Dievo* plotmę negalime. Užtat Dievas gali nusileisti į *mūsų* plotmę ir prisiimti josios kategorijas. Dar daugiau: *Dievo nusileidimas*

yra vienintelis kelias, kuriame galime Dievą sutikti. Mes randame Dievą ne jo, bet *mūsų* buvimo plotmėje. Dievas kalba mūsąja kalba, veikia mūsuoju būdu, pasirodo mūsaisiais pavidalais. Nusileisdamas į mūsąją plotmę, Dievas neatsineša jokių specifinių *savos* apraiškos formų. Jei šitaip būtų, tai Dievas amžinai liktų mums neprieinamas. O norėdamas būti mūsų prieinamas bei pažįstamas, jis kaip tik ir prisiima *mūsų* formas, nes tik jose jis gali būti mūsų rastas.

Tai teigdami, paliečiame patį branduolį tikėjimo ir laisvės santykiui suprasti: *Dievo prisiimtos imanentinės formos, kuriose jis buvoja, nieku nesiskiria nuo kitų imanentinių formų, kuriose Dievas nebuvoja.* Tai gana gerai paaiškina vienas katalikų tikėjimo pavyzdys. Katalikai tiki, kad Kristus *tikroviškai* buvoja konsekruotoje duonoje ir konsekruotame vyne; buvoja visa savo pilnatve: savo žmogybe ir savo dievybe. Betgi konsekruota duona ir konsekruotas vynas nieku nesiskiria nuo nekonsekruotos duonos ir nekonsekruoto vyno. Jokia šių objektų analizė – fizikinė, cheminė, organinė – nerastų nė menkiausio pėdsako ar ženklo, kuris rodytų Kristaus buvojimą ostijoje ar taurėje. Kodėl tad mes laikome duoną ir vyną po konsekracijos dieviškais? Todėl, kad *šitaip* apsisprendžiame. Nors šie objektai yra tokie pat, kaip ir visi kiti, savo laisve mes vis dėlto apsisprendžiame laikyti juos *dieviškais*. Mes tikime, kad nepaisant imanentinio šių objektų pobūdžio, Dievas yra į juos nužengęs ir juose buvoja, nors šiam buvojimui mes neturime nei patirtinių, nei mokslinių, nei filosofinių įrodymų, kadangi visi šios rūšies įrodymai liestų tik imanentinę objekto prigimtį, o ne transcendentinį Dievą, neprieinamą jokiai patirčiai, jokiam moksliniam tyrimui, jokiam loginiam protavimui. Už tikrovinį Kristaus buvojimą eucharistijoje apsisprendžiame tiktai sava laisve, neverčiami jokių pojūčių, jokio mokslo, jokios logikos. Nuosekliai tad kiti – nekatalikai – apsisprendžia visiškai kitaip; sakysime, jie laiko Kristaus buvojimą duonoje ir vyne tiktai *simboliu*...

Taip yra su visais tikėjimo objektais. Visi jie stovi priešais mus lygiai taip, kaip ir visi kiti, tikėjimui nepriklausą. Savo dieviškumo jie neapreiškia tokiu būdu, kad jį mes kaip

nors patirtume ar ištirtume, ar išprotautume. Ir štai ši tikėjimo objektų imanentinė lygybė su visa mūsąja tikrove kaip tik ir įgalina mus apsispręsti jų atžvilgiu, vadinasi, tikėti jų dieviškumą. *Imanencijos lygybė tarp dieviškojo ir nedieviškojo objekto yra sąlyga mūsų laisvei tikėjimo srityje.* Jeigu tikėjimo objektai, Dievui į juos nužengus, savo imanencijoje bent kiek pakistų, mes šį pakitimą apčiuoptume, ir laisvas mūsų apsisprendimas pasidarytų savaime neįmanomas, neįmanomas būtų tada ir tikėjimas. Logiškai protaudami, galime prieiti išvados, kad *galimybė* Dievui susitikti su žmogumi glūdi jo nužengime į mūsojo buvimo plotmę. Tačiau ar *iš tikro* Dievas į šią plotmę yra nužengęs ir kuriame objekte jis buvoja, gali pasakyti tik mūsų apsisprendimas arba tikėjimas.

Visa tai padaro, kad tikėjimo objekto ontologinė sąranga virsta gana savotiška. Iš vienos pusės, šis objektas yra visiškai imanentus, pasilieką̨s mūsų būties ribose ir todėl mūsų *žinomas.* Iš kitos pusės, jis neša savimi transcendentinę tikrovę, peržengiančią mūsų būtį, ir todėl yra mūsų *tikimas.* Kiek jis yra žinomas, tiek jis mus apsprendžia bei verčia kaip *esąs* tikras. Kiek betgi jis yra tikimas, tiek jis teikia mums laisvės apsispręsti *laikyti* jį tikru. Tačiau šitai yra galima tik todėl, kad transcendentinė Dievo tikrovė prisiima imanentinę mūsų tikrovę kaip savo *buvojimo būdą* (*modus praesentiae*). Trumpai tariant, *Dievas būna ir veikia mūsų plotmėje nedieviškai.* Todėl neprasminga yra kalbėti apie kažkokią „tikėjimo akį" (*J. H. Newman*), kuri esą perskverbianti pasaulio tuštybę ir paregintį Dievą; arba apie kažkokį Dievo pažinimą „per jį patį" (*B. Schulze*), nes bet koks Dievo reiškimasis ar apsireiškimas visados vyksta tik *kūriniškuoju pavidalu.* Dievas iš tikro tarp mūsų būna ir veikia, tačiau jis, kaip vaizdžiai taria Rytų Bažnyčios teologas P. Jevdokimovas, „mums nerodo savo paso."[13]

Šią nedieviškąją Dievo būseną bei veiksmą mes vadiname *kenoze.* Tai biblinė sąvoka, šv. Pauliaus naudojama nusakyti santykiui tarp dieviškosios didybės arba transcenden-

[13] *P. Evdokimov,* Gotteserlebnis und Atheismus, Wien, 1967, p. 20.

cijos ir žmogiškosios prigimties ar imanencijos Logos įsikūnijimo atveju: Logos palieka dieviškąją savo būseną arba „Dievo išvaizdą" ir prisiima žmogiškąją būseną arba „tarno išvaizdą", pasidarydamas visu kuo „kaip žmogus" (*Fil 2, 7*). Tačiau kas čia pasakyta apie Logos įsikūnijimą, tinka ir kiekvienam kitam Dievo apsireiškimui tiek gamtoje, tiek istorijoje. Visur šis apsireiškimas vyksta, paliekant dieviškąją būseną ir prisiimant pasaulinę būseną. Žodžiais „tarno išvaizda" yra išreiškiama visa mūsojo *imanentinio buvimo plotmė*. Ši plotmė betgi nėra Dievui tarsi kokia *kaukė*, kuria jis tik prisidengia. Anaiptol! Ji yra *tikrovė*, kurios buvimu Dievas tarp mūsų buvoja ir kurios dėsningumu jis veikia. Mūsų tikrovės tikroviškumas Dievo nužengimu nėra nei sunaikinamas, nei sužalojamas, nei patobulinamas. Kristus-vaikas nemokėjo nei skaityti, nei rašyti.

Giliausia tad prasme tikėjimo objektas yra *kenotinė Dievo būsena pasaulyje*. Mes apsisprendžiame laikyti *Dievą* tikru ne akivaizdoje jo didybės bei galybės, bet akivaizdoje jo *kenozės*, vadinasi, akivaizdoje „tarno pavidalo", besireiškiančio nusižeminimu, tarnavimu, klusnumu arba visu tuo, ką šv. Paulius išreiškia „susinaikinimo – *exaninatio*" vardu. Tikėjimas remiasi ne Dievo garbe bei galia, bet kaip tik šios garbės bei galios *išsižadėjimu*. Dievas, buvodamas bei veikdamas tarp mūsų kenotiškai, vadinasi, nedieviškai, sueina su mumis į mums prieinamą santykį ir tuo įgalina mus apsispręsti jo atžvilgiu. *Dievo kenozė yra pats giliausias mūsų laisvės pagrindas ir tuo pačiu pati tikroji tikėjimo sąlyga*. Ši Dievo kenozė, kaip autorius yra plačiau dėstęs kitoje vietoje[14], prasideda pasaulio sukūrimu ir nesibaigia niekados: kiekviename santykyje jis stovi prieš mus kaip kenotinis Dievas. *Kenozė yra Dievo būsena po pasaulio sukūrimo*. Tai nėra tik teologinė, bet sykiu ir giliai ontologinė sąvoka, be kurios nesuprastume nei žmogaus laisvės, nei iš jos kylančio tikėjimo kaip laisvo apsisprendimo Dievo atžvilgiu. Nes Dievo atžvilgiu laisvai apsispręsti galima tik jo kenozės atveju.

[14] Plg. *A. Maceina*, Dievo Avinėlis, Putnam, 1968, p. 75–85.

SOCIALINĖ KRISTAUS MISIJA

1. *Socialinis ir religinis Kristus*

Sukakus laiko pilnybei, Viešpats siuntė savo Sūnų Jėzų Kristų, kad išvaduotų iš nuodėmės ir žmoguje atstatytų apardytą pirmykštį Dievo paveikslą. Nuodėmė nebuvo tik drausmės nuostatų sulaužymas, vadinasi, tik išviršinis neklusnumas. *Nuodėmė buvo nusigrįžimas nuo Kūrėjo ir atsigrįžimas į kūrinį* – vis tiek ar šitas kūrinys būtų daiktas, ar pats žmogus. Tačiau nusigrįždamas nuo Kūrėjo, žmogus tuo pačiu nusigrįžo ir nuo *savęs*, nes juk mes esame sukurti pagal *Dievo* idėją. Dievas yra įdiegtas mūsų prigimtyje. Jame mes esame įsišaknįję savo buvimu, ir Jis palaiko mūsų gyvenimą. Nutoldami nuo Jo, mes ardome savos būties pagrindą ir menkiname savo buvimą. *Nuodėmėje mes būname silpniau, negu malonėje.* Štai kodėl šv. Augustinas nuodėmę ir vadina „paslinkimu į nebūtį – *inclinatio ad nihilum*".

Iš kitos pusės, išvadavimas iš nuodėmės taip pat nėra tik *teisinis* bausmės už nusikaltimą atleidimas, bet žmogaus būties atstatymas, šitos būties grąžinimas į jos pilnybę. *Nuodėmės atleidimas yra atnaujintasis žmogaus sukūrimas,* tasai *creatio nova,* apie kurį kalba šv. Paulius. Nusidėdamas žmogus paslenka į nebūtį. Žmogų atpirkdamas, Dievas jį vėl iš naujo atkuria. Todėl nusidėjusį žmogų atpirkti gali *tik* Dievas, nes tik Dievas gali realiai kurti iš nebūties. Tik Dievas gali pataisyti apgriautą žmogiškąjį buvimą, nes tik Jis vienas yra Tasai, kurio Dvasia nuolatos sklendena viršum gelmių ir savu *fiat* nuolatos šaukia daiktus *būti.*

Išvaduoti žmogų iš nuodėmės, sukurti naują dangų ir naują žemę, kaip tik ir buvo Kristaus misija, kuriai įvykdyti Jis atėjo į pasaulį. Žemėje Kristus pasirodė kaip naujas Kūrėjas, kaip naujos būties Dalintojas. Jo įsteigtoji Bažnyčia yra tasai atnaujintasis kosmas, toji iš naujo atkurtoji žmonija, kurioje pirmykštis dieviškasis paveikslas spindi dar ryškiau ir dar pilniau, negu rojaus bendruomenėje. Savo Mirtimi ir Prisikėlimu Kristus nuvedė pasaulį žymiai toliau, negu jis laikų pradžioje buvo išėjęs iš Viešpaties rankų. *Atpirkimas ne tik atstatė žmogaus būtį, bet ją pratęsė bei patobulino.* Šv. Augustinas, kurio žodžius Bažnyčia kartoja didįjį šeštadienį Velykų žvakės šventinimo giesmėje, nesusilaiko Atpirkimo didybės akivaizdoje ir sušunka, kad „palaiminta kaltė, kuri laimėjo tokį Atpirkėją". Jeigu stabmeldžiai ilgesingai dairėsi į praeitį ir Ovidijaus lūpomis giedojo apie nebegrįžtamai praėjusį aukso amžių, tai krikščionių akys yra nukreiptos *į ateitį*, į tą naująją Jeruzalę, „nužengiančią iš dangaus, nuo Dievo" (*Apr 21, 10*), turinčią „Dievo skaistumą" (21, 23), nes jos „žiburys yra Avinėlis" (*t. p.*). Kristaus atnaujintasis pasaulis yra tasai šventasis miestas, į kurį žemės karaliai atneš savo garbę bei šlovę ir kurio vartai neužsidarys dieną, nes nakties tenai nebebus (*24–25*). Tai antgamtinis *visos* kūrinijos perkeitimas. Tai Kristaus Karalystė, kurioje gyvena Dievo pilnybė, suderindama su savimi visa, kas yra danguje ar žemėje per kryžiaus kraujo taiką (plg. *Kol 1, 19–20*). Įsteigti šitą Karalystę, Amžinajam savo Tėvui grąžinti atitrūkusią ir žūstančią kūriniją buvo pati pirmoji bei pagrindinė Kristaus misija. Kristus visų pirma ir iš esmės yra *religinis* Kristus. Jo misija yra antgamtinė ir dieviškoji.

Tačiau nuodėmė palietė ne tik atskirą žmogų: ji palietė ir socialinius santykius: *žmogaus su žmogumi ir žmogaus su daiktu*. Apardęs dieviškąjį paveikslą savo paties gelmėse, žmogus jo pilnybės negalėjo palaikyti nė savoje bendruomenėje. Prie pat rojaus vartų pasirodė ydos ir nuodėmės, kurios kenkia socialiniam gyvenimui ir kurios griauna visus, net ir tobuliausius žmogiškuosius sumanymus. Brolis, vedamas pavydo ir neapykantos, panaudodamas klastą, įvykdė

pirmąją žmogžudystę ir atsiskyrė nuo kitų savo rūstybėje ir užkietėjime. Ir šitas Kainas, šitas suardytų socialinių santykių simbolis, žygiuoja per visą žemės istoriją ligi pat jos galo, skleisdamas nuodėmės pasėkas žmonių bendruomenėje.

Jeigu tad Kristus atėjo į pasaulį žmogaus būčiai atstatyti, Jis negalėjo tylomis praeiti nė pro Kaino palikimą. Viešpats sukūrė žmogų pagal savo paveikslą ir panašumą, tačiau ne tik asmeninį žmogų, bet ir visą žmogiškąją bendruomenę. Kaip atskiro žmogaus gelmėse spindi dieviškoji idėja ir dieviškieji dėsniai, taip lygiai jie turi spindėti ir socialiniuose junginiuose. *Religinė Kristaus misija savaime turi virsti socialine misija.* Šalia asmeninės Evangelijos Kristus todėl skelbia ir socialinę Evangeliją. Šalia asmeninio idealo Jis stato ir socialinį idealą. Grąžindamas Dievui žmogaus asmenį, Jis tam pačiam Dievui grąžina bei su Juo sujungia ir žmogiškąją bendruomenę. Šv. Jonas, piešdamas perkeistojo pasaulio vaizdus, pastebi, kad naujoji Jeruzalė, tasai perkeistasis kosmas, bus „Dievo *padangtė* tarp žmonių. Jis apsigyvens pas juos, ir jie bus Jo tauta, o pats Dievas bus su jais" (*21, 3*). Kitaip sakant, *Dievas bus perkeistosios bendruomenės Viešpats ir Valdovas, „nušluostys kiekvieną ašarą* nuo jų akių" (*t. p.*). Taip ir jo santykiai su kitais bus dieviški. Todėl toje perkeistoje bendruomenėje „nebebus liūdesio nei aimanos, nei sielvarto" (*21, 4*), nes Dievas *„nušluostys kiekvieną ašarą* nuo jų akių" (*t. p.*). *Žmogaus būties atkūrimas savaime kildina ir socialinių santykių atkūrimą.* Iš religinės Kristaus misijos visai savaimingai plaukia ir socialinė Jo misija. Kristus yra ir *socialinis* Kristus, vadinasi, ne tik asmens, bet ir bendruomenės Atpirkėjas bei Išganytojas.

Čia ir yra pagrindas, kodėl mes galime kalbėti ne tik apie Evangeliją, tvarkančią atskiro asmens santykius su Dievu, bet ir apie Evangeliją, tvarkančią žmogaus santykius su žmogumi ir su daiktu. Vis dėlto niekados nereikia pamiršti, kad *socialinis Kristus yra tiktai religinio Kristaus išvada ir apraiška.* Jeigu kas norėtų socialinę Kristaus misiją atpalaiduoti nuo religinės-antgamtinės Jo misijos ir, žavėdamasis socialiniais Kristaus nuostatais, paliktų šalia religinį Jo išganymą, toks

žmogus nesuprastų nei paties Kristaus, nei tų pagrindų, ant kurių Kristus stato socialinį pasaulio gyvenimą. *Kristus yra vienas ir vienintelis.* Jo negalima padalinti į religinį ir socialinį Kristų ir vieną katrą priimti, o antrą atmesti. Galima Kristų – tą patį ir vieną – tiktai svarstyti *dviem* atžvilgiais ir *vieną vieningą* Jo misiją nagrinėti iš *dviejų* pusių, nepamirštant tačiau, kad abu šie atžvilgiai ir abi šios pusės išreiškia vieną ir tą patį dalyką, būtent: *žmogaus išvadavimą iš nuodėmės.* Todėl socialinė Kristaus misija taip pat yra religinio pobūdžio. Dieviškumas apgaubia *visus* Kristaus žygius ir juos pašvenčia antgamtine malone. Kristaus Karalystė, kurią Jis kuria socialiniais dėsniais, yra ne naudos, bet tiesos ir meilės karalystė. Ji turi būti įvykdyta *šiame* pasaulyje ir *šioje* žmonijoje. Tačiau jos dėsniai kyla *ne iš šio pasaulio.* Juos Kristus atnešė iš dieviškosios bendruomenės. Todėl jie yra taip lygiai šventi, kaip ir bet kurie kiti Jo nuostatai. Jie yra taip lygiai antgamtiniai, kaip ir visas Jo mokslas, kaip Jo sakramentai ir Jo Bažnyčia. Laikyti socialinę Kristaus Evangeliją tiktai tobulesne kultūrinės pažangos apraiška yra nesusipratimas. Atskirti ją nuo religinės Evangelijos yra klaida. Šitą nesusipratimą šiandien daugelis kartoja, ir šitą klaidą šiandieninis pasaulis mielai daro. Tačiau mūsų pareiga yra pasakyti, kad tai klaida, kad tai nesusipratimas, pavojingas ne tik religinei, bet ir pačiai socialinei sąmonei. Jeigu žmogus savo asmens gelmėse nebus pašvęstas Kristaus Dvasios, jis neturės šitos dvasios nė socialiniuose santykiuose. Jo žavėjimasis socialiniu Kristumi bus tik paklydusios širdies tolimas ilgesys, tik romantinė stabmeldiška svajonė apie neįvykdomą utopiją. Iš tikro socialinė Kristaus Evangelija be religinės Evangelijos yra iliuzija. Ji neturi pagrindo žmogaus prigimtyje tol, kol šita prigimtis nėra perkeista pagal Dievo paveikslą. Tik tada, kai mes tikime, kad Kristus yra Dievas, kad Jis atėjo į pasaulį išgelbėti žmogų iš nuodėmės, tik tada ir socialiniai Jo nuostatai pasidaro prasmingi, nes įsijungia į visą išganomąjį Jo darbą. Šito tad dieviškojo antgamtinio Kristaus pašaukimo šviesoje ir tenka mums svarstyti socialinę Jo misiją.

2. *Kristus kaip socialinis Atpirkėjas*

Nuo pat savo žemiškojo veikimo pradžios Kristus ėjo į socialinę sritį, padėdamas žmonėms jų varguose ir nelaimėse, švelnindamas jų skurdą, guosdamas nuliūdusius ir prislėgtus. Nors jo misija nebuvo įkurti kokią nors konkrečią socialinę sistemą ar santvarką, vis dėlto savo darbais Jis pasirodė kaip tikrasis socialinis žmogaus Atpirkėjas. Šv. Matas vienoje savo Evangelijos vietoje duoda tarsi santrauką visų socialinių Kristaus darbų. „Jėzus vaikščiojo po visą Galilėją, mokydamas jų sinagogose, skelbdamas karalystės Evangeliją ir gydydamas žmonėse visokias ligas bei negalias. Net visoje Sirijoje pasklido apie jį garsas. Žmonės nešdavo pas jį visus sergančius, įvairiausių ligų bei kentėjimų suimtus – demonų apsėstus, nakvišas bei paralyžiuotus, – o jis išgydydavo juos. Paskui jį sekė ištisi pulkai žmonių iš Galilėjos, Dekapolio, Jeruzalės, Judėjos ir Užjordanės" (*Mt* 4, 23–25). *Kristus perėjo per žemę gera darydamas.* Iš nuodėmės kilo pasaulyje socialinis blogis skurdo, skausmo, nelaimių pavidalu. Naikindamas nuodėmę, Kristus negalėjo ramiai žiūrėti nė į jos pasėkas. Todėl savo dieviškąją galią jis ir panaudojo daryti žmonėms gera.

Vis dėlto visi šitie socialiniai Kristaus darbai būtų buvę tik praeinančios apraiškos, tik šviesus, bet vienkartinis pragiedrulys, jeigu Jis nebūtų palikęs pasauliui socialinės Evangelijos, tų amžinųjų, iš pačios dieviškosios Jo mokslo esmės plaukiančių principų, kurie turėjo būti amžiais vykdomi Jo Karalystėje. Žemiškasis Jo gyvenimas buvo trumpas ir socialiniai Jo darbai nedideli. Tačiau tai, ką Jis darė mažoje Palestinos šalyje, turėjo būti daroma visame pasaulyje ir visoje žmonijos istorijoje. Jo įkurta Bažnyčia turėjo tęsti toliau Jo Atpirkimo darbą ir tuo pačiu toliau vykdyti socialinius Jo principus! Kokie tad yra šitie principai? Kokia yra anoji socialinė Kristaus Evangelija?

Kartą, didelių minių lydimas, Jėzus užlipo į kalną, atsisėdo ir pasakė vadinamąjį Kalno pamokslą. *Kalno pamokslas ir yra toji socialinė Kristaus Evangelija.* Tai, ką Jis anksčiau buvo

sakęs tik probėgomis, ir tai, ką Jis vėliau sakys tik dalimis, čia buvo suimta visumon ir išreikšta tokiu vaizdingumu bei aiškumu, kad Kalno pamokslas virto nuostabiausia, visą ligtolinę tvarką sukrečiančia Kristaus kalba. Trys problemos yra ryškios Kalno pamokslo teigimuose: 1) *socialinė nuotaika,* 2) *žmogaus santykis su žmogumi ir* 3) *žmogaus santykis su turtu.*

Socialinę krikščioniškąją nuotaiką Kristus yra išreiškęs žinomuose aštuoniuose palaiminimuose. Juos Bažnyčią skaito Visų Šventųjų dieną, norėdama parodyti, kad *tokios nuotaikos žmonės yra vainikuojami altoriaus garbe.* Tačiau tuo anaiptol Bažnyčia nesako, kad šita nuotaika yra privaloma tik tiems, kurie atsideda aukščiausiam savęs tobulinimo darbui, vadinasi, tiktai išrinktiesiems. *Aštuoni palaiminimai yra privalomi kiekvienam, kuris nori, kad bendruomenė gyventų pagal Kristaus mokslą ir savyje atstatytų apardytą Dievo paveikslą.* Aštuoni palaiminimai yra Kaino darbo ir jo palikimo paneigimas. Ligi tol pasaulis rūpinosi turtu, kaip savarankiška vertybe, ir šiandien dar nenustoja rūpinęsis, teigdamas, esą ekonomika sudaranti pagrindus kultūrai ir tuo pačiu Dievo Karalystei. Tuo tarpu Kristus skelbia: „Palaiminti turintys vargdienio dvasią; jų yra dangaus karalystė." – Ligi tol pasaulis tikėjo, kad jėga ir kardas yra pačios geriausios priemonės praplėsti tautų sienoms ir užimti teritorijoms. Žmogaus santykis su žeme, kurią pats Dievas jo valdžiai skyrė, buvo ir tebėra grindžiamas prievarta ir kova. Tuo tarpu Kristus skelbia: „Palaiminti romieji; *jie paveldės* žemę." – O kiek priemonių pasaulis buvo sugalvojęs liūdesiui šalinti arba bent jam nuslėgti. Tuo tarpu Kristus skelbia: „Palaiminti liūdintys; jie bus paguosti." Liūdesio valandą pasaulis galėjo pasiūlyti tik užmarštį. Tuo tarpu Kristus siūlo paguodą. – Ligi tol ir vėliau pasaulis tikėjo, kad teisybės atstovai yra naivūs idealistai, teoretikai, neišmanėliai. Kaino palikta apgaulė, suktumas, veidmainystė buvo ir tebėra apvaldžiusi bendruomeninius žmonių santykius. Tačiau prieš juos Kristus sako: „Palaiminti alkstantys ir trokštantys teisumo; jie bus pasotinti." – Pasaulis tikėjo ir tebetiki, kad žiaurumas, daugių daugiausia teisingumas yra kiekvieno bendruomeninė savybė. Tuo tarpu Kris-

tus skelbia: „Palaiminti *gailestingieji;* jie susilauks gailestingumo." – Pasaulis tikėjo ir tebetiki, kad kūno aistra sudaro vieną iš būtinų žmogaus gyvenimo apraiškų ir todėl reikalinga pasotinti bei patenkinti. Tuo tarpu Kristus sako: „Palaiminti tyraširdžiai; jie regės Dievą." – Pasaulis manė ir tebemano, kad savas idėjas ir savą religiją galima ir net reikia skelbti ne tik žodžiu, bet ir kardu, ir ugnimi, nes juk tai esąs ištikimybės Dievui ženklas. Tuo tarpu Kristus sako: „Palaiminti taikdariai; *jie* bus vadinami Dievo vaikais." – Pasaulis manė ir tebemano, kad reikia susikurti patogų ir ramų gyvenimą, nes tik tokiose sąlygose bus galima plėsti Dievo Karalystę. Tuo tarpu Kristus skelbia: „Palaiminti persekiojami dėl teisumo; nes jų yra dangaus karalystė. Palaiminti jūs, kai dėl manęs esate niekinami ir persekiojami bei meluojant visaip šmeižiami" (Mt 5, 3–11). Ir turbūt nėra kitos didesnės priešginybės, kaip šitoji Kristaus nurodytoji bendruomeninė socialinė nuotaika, palyginta su pasauline, iš nuodėmės kilusia nuotaika. Kristaus supratimu, žmogus, kuris nori gyventi bendruomenėje pagal dieviškuosius dėsnius, turi būti neprisirišęs prie turto, gyvenąs su kitais taikoje, suprantąs liūdesio vertę, ieškąs ir skelbiąs teisybę, valdąs savo aistras, pakenčiąs kitų nusistatymų žmones, nebijąs persekiojimų dėl savo idėjų ir pareigų. Ar tai nėra perversmiška nuotaika? Ar tai nėra perkeitimas visų ligi tol buvusių ir dabar tebeesančių pažiūrų į visuomeninius žmogaus nusiteikimus? Ar žmogus, kuris visus šituos palaiminimus įvykdytų savo asmens gyvenime, neatrodytų ir šiandien pasauliui kažkoks originalas, nors jau praėjo du tūkstančiai metų nuo Kristaus, ir nors mes jau gerokai su Kristaus mokslu esame apsipratę? Kristus skelbė ne paviršutiniškas reformas, bet keitė išvidines žmogaus gelmes. Jo čia atvaizduota socialinė nuotaika yra Atpirkimo vykdymas visuomeninėse žmogaus savybėse.

Ne mažiau perversmiški yra ir Kristaus nurodomi *žmogaus santykiai su žmogumi.* Kristus jautė savo principų priešingybę su senaisiais, nuo Kaino laikų įsigalėjusiais papročiais, todėl pats juos sustatė bei paskelbė nepaprastai įdomiomis antitezėmis. „Jūs esate girdėję, kad protėviams buvo pasakyta:

Nežudyk... O aš gi jums sakau: jei kas pyksta ant savo brolio, turi atsakyti teisme. <...> Jūs esate girdėję, jog buvo pasakyta: *Nesvetimauk!* O aš jums sakau: kiekvienas, kuris geidulingai žvelgia į moterį, jau svetimauja savo širdimi. <...> Jūs esate girdėję, jog buvo pasakyta: *Akis už akį* ir *dantis už dantį*. O aš jums sakau: nesipriešink piktam [žmogui], bet jei kas tave užgautų per dešinį skruostą, atsuk jam ir kitą. Jei kas nori su tavimi bylinėtis ir paimti tavo marškinius, atiduok jam ir apsiaustą. <...> Prašančiam duok ir nuo norinčio iš tavęs pasiskolinti nenusigręžk. Jūs esate girdėję, jog buvo pasakyta: *Mylėk savo artimą* ir nekęsk priešo. O aš jums sakau: mylėkite savo priešus ir melskitės už savo persekiotojus, kad būtumėte savo dangiškojo Tėvo vaikai; jis juk leidžia savo saulei tekėti blogiesiems ir geriesiems." (*Mt 5, 21; 27; 38; 43*). Nesunku pastebėti, kad čia paskelbti santykiai žmogaus su žmogumi yra visiškai kitokie, negu yra buvę stabmeldiškajame pasaulyje. Priešais fizinės žmogaus gyvybės pagerbimą Kristus pastato taikų ir nuoširdų sugyvenimą, reikalaudamas net grįžti nuo altoriaus ir susitaikyti su savo broliu. Priešais fizinį susilaikymą lyčių santykiuose Kristus pastato minties ir širdies švarumą, neleisdamas pažeisti moters skaistybės net ir mintimi. Priešais keršto kad ir teisingą jausmą, vyravusį visame stabmeldiškajame pasaulyje, Kristus pastato visišką atleidimą ir už pikta atmokėjimą geru. Priešais meilę artimo, suprasto draugo prasme, Kristus pastato meilę savo priešui, ant kryžiaus melsdamas savo Tėvą atleisti jo kankintojams, nes jie nežiną, ką darą. *Krikščioniškojoje bendruomenėje žmonės turi būti sujungti meilės ir tiesos ryšiais.* Kaip pats Dievas pasilenkia net ir prie nedoriausio žmogaus, stengdamasis jį pakelti ir perkeisti, taip ir krikščionis turi būti atviras kiekvienam, kuris yra reikalingas bet kokios pagalbos ar paramos. *Žmonių suskirstymas į draugus ir priešus, į artimuosius ir tolimuosius yra nekrikščioniškas dalykas.* „Jeigu sveikinate tiktai savo brolius, tai kuo gi viršijate kitus? Argi to nedaro ir pagonys?" (*Mt 5, 47*). Krikščionis tuo ir skiriasi nuo stabmeldžio, kad jam visi žmonės, kaip sukurti pagal to paties Dievo paveikslą, yra lygūs. Todėl visus juos jis lygiai myli ir su visais vienodai santykiuoja.

Galop nuostabus yra Kristaus pakeitimas *žmogaus santykių su turtu*. Turtas visados buvo ir bus išviršinis dalykas. Turtas yra daiktas, medžiaginis daiktas, atėjęs žmogui iš pasaulio. Todėl Kristus visų pirma ir nukreipia mūsų dėmesį nuo šitų medžiaginių vertybių į dvasines, sakydamas: „Nesikraukite lobių žemėje, kur kandys ir rūdys ėda, kur vagys įsilaužia ir vagia. Verčiau kraukitės lobį danguje... nes kur tavo lobis, ten ir tavo širdis" (*Mt 6, 19–20*). *Dvasinių vertybių pirmenybė turi vyrauti krikščionio santykiuose su žemiškaisiais daiktais.* Turto Kristus nepasmerkia. Tačiau Jis pastato jį antroje vietoje, pirmąją atiduodant dvasios reikalams. Šitas dalykas šiandien mums yra beveik savaime aiškus. Šiandien mes jau – bent teoriškai – išmokome dvasią statyti aukščiau už medžiagą, net jeigu ji spindėtų ir aukso spalva. Tačiau aname senajame pasaulyje jis buvo nepaprastai naujas ir nuostabus.

Tačiau ir šiandien yra naujas bei nuostabus kitas Kristaus reikalavimas santykiuose su turtu, būtent: *reikalavimas nesirūpinti medžiagine ateitimi*. „Todėl aš sakau jums: per daug nesirūpinkite savo gyvybe, ką valgysite, nei savo kūnu, kuo vilkėsite. Argi gyvybė ne daugiau už maistą ir kūnas – už drabužį? Įsižiūrėkite į padangių sparnuočius: nei jie sėja, nei pjauna, nei į kluonus krauna, o jūsų dangiškasis Tėvas juos maitina. Argi jūs ne daug vertesni už juos? <...> Ir kam gi taip rūpinatės drabužiu?! Pasižiūrėkite, kaip auga lauko lelijos. Jos nesidarbuoja ir neverpia, bet sakau jums: nė Saliamonas pačioje savo didybėje nebuvo taip pasipuošęs kaip kiekviena jų. Jeigu Dievas taip aprengia laukų gėlę, kuri šiandien žydi, o rytoj metama į krosnį, tai argi jis dar labiau nepasirūpins jumis, mažatikiai? Todėl nesisielokite ir neklausinėkite: 'Ką valgysime?' – arba: 'Ką gersime?' – arba: 'Kuo vilkėsime?' Visų tų dalykų vaikosi pagonys. Jūsų dangiškasis Tėvas juk žino, kad viso to jums reikia" (*Mt 6, 25–33*). Iš visų socialinių Kristaus nurodymų šis pastarasis yra sunkiausiai žmonių suprantamas bei pajaučiamas. Nors teoriškai visi mes tikime į dieviškąją Apvaizdą, tačiau praktiškai jos buvimo bei veikimo nepergyvename ir todėl uoliai stengiamės apsirūpinti *patys*, nepasitikėdami Kristaus posakiu, kad dan-

giškasis Tėvas žino, ko mums reikia. Ir vis dėlto, nepaisant šito mumyse įsišaknijusio nepasitikėjimo, Kristus reikalauja nesirūpinti rytojaus diena, nes „kiekvienai dienai gana savo vargo" (*Mt 6, 34*). Tačiau kai pastarosiose katastrofose griuvo visoks turtas, žlugo visokios draudimo bendrovės ir pastoviausios valiutos, mes patys patyrėme, kiek maža reikšmės turi mūsų rūpesčiai ir pastangos apdrausti rytojų nuo vargo ir skurdo. Kai tik žemiškasis gyvenimas nutolsta nuo Dievo Karalystės dėsnių, jis neišvengiamai griūva, ir visa ekonominė mūsų išmintis tuomet pasirodo tik naivi klaida. Tada mums ir paaiški Kristaus žodžiai: „Jūs pirmiausia ieškokite Dievo Karalystės ir jos teisumo, o visa tai bus jums pridėta" (*Mt 6, 33*). *Dievo Karalystė ir jos teisumas yra vienintelis rytojaus tikrumo laidas.* Kur jos nėra, ten rytojus niekados nebus tikras ir saugus. Veltui žmogus kurs bankus ir bendroves, veltui darys atsargas ir taupys. Nematomos rūdys ir kandys sugriaus jo viltis ir pavers jas iliuzijomis. Tik vienos dvasinės vertybės išlieka net ir didžiausių katastrofų metu. Todėl tik jos yra vertos mūsų pastangų ir mūsų rūpesčio.

Štai toji socialinė Kristaus Evangelija, kurią Jis paskelbė Kalno pamoksle ir kuri iš pagrindų turėjo atnaujinti bendruomeninį žmonių gyvenimą. Pagrindinis jos principas yra *teisingumo pašventimas meile.* Teisingumas yra žmogui įgimtas ir reikalingas. Tačiau nieko specifiškai krikščioniško, tuo labiau antgamtiško savyje jis neturi. Teisingumas be meilės yra šaltas ir net žiaurus. Todėl Kristus ir atnešė į socialinius žmonių santykius meilę. Meilė, būdama giliausias ryšys, jungiąs dieviškųjų asmenų gyvenimą, turėjo būti ir tasai dieviškasis paveikslas, pagal kurį turėjo būti tvarkoma Kristaus atpirkta žmogiškoji bendruomenė. *Meilė yra teisingumo sakramentas.* Ji pakelia socialinius santykius ligi dieviškumo ir suteikia jiems krikščioniškąjį sakralinį pobūdį. Paskutinės vakarienės kalbose Kristus aiškiai pastebėjo, kad meilė bus tasai ženklas, iš kurio žmonės pažins, kad „esate mano mokiniai." Iš tikro pirmaisiais amžiais meilė išskyrė krikščionis iš visų kitų stabmeldiškosios bendruomenės narių. „Žiūrėkite, kaip jie myli vienas kitą", – kartojo stabmeldžiai, kalbėdami apie krikščionis.

Ir šitie meile pagrįsti santykiai buvo geriausias liudytojas, kad naujoji religija tikrai yra dieviška, kad ji yra Geroji Naujiena sunkiame socialiniame kelyje klydinėjančiai žmonijai.

Šitas kelias, Kristaus principų nušviestas, pamažu aiškėjo ir lengvėjo. Trys dalykai, tarsi Žiburiai ant kalno, virto socialinės žmonių istorijos kelrodžiais: 1) *nelygstamas asmens vertingumas*, 2) *žmogaus lygybė žmogui ir* 3) *žmogaus pirmenybė prieš daiktą*. Nors stabmeldiškasis graikų pasaulis buvo pasiekęs ir labai aukšto kultūros lygio, vis dėlto asmens vertingumo jis nesuprato. Socialinis graikų gyvenimas nebuvo toks, kad būtų galėjęs patenkinti tikruosius ir pačius giliuosius žmogaus troškimus. Vergija, teisių nelygybė valstybėje, teisėtu pripažintas gimusių kūdikių žudymas, pasigailėjimo nugalėtiesiems stoka buvo ne kas kita, kaip asmens vertingumo nepajautimas. Tuo tarpu Kristus žmogaus asmenį pastatė aukščiausių vertybių eilėje. Jo žodžiai, „ką padės žmogui, jeigu jis ir visą pasaulį laimėtų, bet savo sielai padarytų nuostolio" atskleidė visiškai naujas pažiūras į žmogų. *Kristaus moksle žmogus negali būti niekam priemone, nes jis yra pats sau tikslas*. Jo gerovė ir laimė yra pagrindinis siekimas, kuriam visa kita – visas pasaulis ir visa gamta – turi tarnauti. Jeigu senovėje žmogus mąstė *gamtinėmis* sąvokomis, tai po Kristaus jis pradėjo mąstyti *asmens* sąvokomis. Jeigu senovėje ir pats Dievas buvo suprantamas daugiau neasmenine prasme arba kaip idėja (*Platonas*), arba kaip nejudanti sustingusi būtis (*Parmenidas*), arba kaip grynoji forma ir viską judinanti priežastis (*Aristotelis*), tai krikščionybėje Dievas buvo pats aukščiausias Asmuo, kuris savo meile būtį kuria ir savo meile ją palaiko. *Krikščionybės Dievas yra pažįstąs, mylįs ir atleidžiąs asmeninis Pradas*. Žmogus, būdamas šito asmeninio Dievo paveikslas ir panašumas, taip pat yra vertybė pati savyje, tikslas pats sau, siekiąs asmeninio savo išganymo ir absoliutinės asmeninės laimės.

Asmens išaukštinimas virto žmonių lygybės pagrindu. Žmonių lygybės senovė visiškai nežinojo. Aristotelis, tasai šviesiausias ir blaiviausias senovės protas, skelbė, kad ne visi žmonės yra savyje lygūs; kad vieni yra gimę vergauti, o kiti

viešpatauti. Senovės vergija buvo ne tik socialinės santvarkos, bet ir žmogaus filosofijos išraiška. Tuo tarpu Kristus paskelbė principinę visų žmonių lygybę, kurią šv. Paulius formulavo savo garsiu posakiu, kad nėra nei žydo, nei graiko, nei vergo, nei laisvojo, nei vyro, nei moters, bet visi esame viena Kristuje. Nei tautinės, nei socialinės, nei lytinės skirtybės žmogiškosios lygybės nenaikina ir žmogaus vertingumui įtakos neturi. Tai buvo tikras perversmas bendruomeniniuose santykiuose, kurie pamažu iš pagrindų pakeitė pasaulio vaizdą. Nors vergija dar ilgai išsilaikė ir po Kristaus, nors dar net 6 šimtmetyje vergų randame vyskupų ir vienuolių dvaruose, vis dėlto šitokia padėtis buvo pergyvenama kaip nenormali, kaip nesiderinanti su Kristaus dvasia, todėl reikalinga taisyti ir šalinti. *Vergijos išnykimas buvo pažadintas ir pagreitintas Kristaus mokslo.* Iš kitos pusės, žmogaus lygybė žmogui virto ir demokratijos pagrindu. Demokratija nėra Kristaus kūrinys. Ją pirmieji Europoje sukūrė graikai. Tačiau graikų demokratija buvo savotiška. Nepripažindami visų žmonių lygybės, jie ir demokratiją taikė ne visiems, bet tik tam tikrai žmonių klasei. Nei vergai, nei vadinamieji helotai (mes pasakytume – baudžiauninkai) valstybės tvarkyme nedalyvavo ir jokių valstybės funkcijų eiti negalėjo. *Graikų demokratija nebuvo visuotinė net ir jų pačių valstybėje.* Demokratija, kaip visų žmonių teisinė lygybė, buvo paskelbta tiktai prancūzų revoliucijos metu. Garsusis revoliucijos šūkis *„liberté, fraternité, égalité* – laisvė, brolybė, lygybė" pagimdo tikrąją europinę demokratiją. Tačiau nesunku pastebėti, kad šitas šūkis yra kilęs iš Kristaus mokslo. Jis yra esmingai krikščioniškas. Nei iš senovinio, nei iš materialistinio, nei iš rasistinio žmogaus supratimo jo išvesti nėra galima. Todėl nors Kristus savo misijos netaikė jokiai politinei santvarkai, tačiau savo principais ir savo dvasia Jis parengė dirvą demokratijai subręsti. Be Kristaus mokslo apie žmogaus lygybę žmogui demokratinės lygybės sąvoka būtų buvusi neįmanoma, kaip ji yra neįmanoma ir šiandien tuose kraštuose, kurie paneigia Kristų ir todėl vapalioja apie lygybę, nesuprasdami nei šito žodžio prasmės, nei jo reikšmės.

Iš to paties asmens išaukštinimo kilo ir žmogaus pirmenybė prieš daiktą. Reikalaudamas dvasines vertybes statyti aukščiau už medžiagines ir nesirūpinti rytojumi, Kristus iškėlė žmogų aukščiau už bet kurią šios tikrovės gėrybę, paversdamas ją tik priemone žmogaus reikalams. Šitas principas turėjo ir tebeturi reikšmės visam ekonominiam pasaulio gyvenimui. Kristaus mokslo šviesoje tik tos ekonominės sistemos yra teisingos, kurios ūkines gėrybes laiko palenktomis žmogui, o ne savarankiškomis, galinčiomis turėti prasmės ir be ryšio su žmogaus reikalais. *Ekonominio gyvenimo atpalaidavimas nuo žmogaus nesiderina su Kristaus socialine Evangelija, nes daiktą pastato aukščiau už žmogų.*

Daikto pirmenybė yra stabmeldiškas dalykas. Daiktas yra tarnauti, ne viešpatauti. Vienintelis pasaulio valdovas yra žmogus. Visa kita jam yra sukurta. Tai yra pirmykštis Dievo apreiškimas, randamas jau Pradžios knygoje, ir pakartotas bei pabrėžtas Kristaus. Todėl tarnybinis daikto pobūdis, vis tiek ar šitas daiktas bus ekonominė, ar socialinė gėrybė, turi išeiti aikštėn visose sistemose ir visose santvarkose, kurios nori turėti savyje Kristaus dvasios ir nebūti paženklintos senosios barbarybės vardu. Daikto pirmenybė prieš žmogų iškilo Kaino žmogžudystėje, kurią pasaulio istorijoje tęsia visos barbariškos sistemos. Išvaduoti žmogų iš šito kainiško palikimo, atpirkti žmogų iš vergijos daiktui kaip tik ir buvo Kristaus misija socialinėje bei ekonominėje srityje.

Jeigu tad trumpai formuluotume tuos dėsnius, kuriuos Kristus paskelbė savoje socialinėje Evangelijoje, galėtume pasakyti, kad 1) *socialinė krikščioniškojo žmogaus nuotaika yra atremta į kiekvieno asmens, kaip sau lygaus brolio ir dalyvio tame pačiame Dievuje, pergyvenimą;* 2) *žmogaus santykiai su žmogumi krikščionybėje yra tvarkomi pagal meilės principą, o šitos meilės matas yra kiekvieno meilė sau pačiam;* 3) *žmogaus santykiai su turtu yra tvarkomi iškeliant tarnybinį jų pobūdį tiek pačiam žmogui, tiek dvasinėms vertybėms ir sykiu gyveniniškai pasitikint Dievo Apvaizda žemiškojo apsirūpinimo atveju.* Šitie principai yra pagrindiniai. Jų pripažinimas ar nepripažinimas rodo Kristaus dvasios buvimą arba nebuvimą tiek atskiro žmogaus socialiniuose darbuose, tiek ištisose socialinėse sistemose ar santvarkose.

KRIKŠČIONIŠKOSIOS VISUOMENĖS KLAUSIMAS[1]

1. *Sargai, kuri valanda?*

Šitas klausimas šiandien beldžiasi į širdis visų tų, kurie yra pastatyti Europos gyvenimo sargyboje. Ne vienas iš giliau mąstančiųjų žmonių stebėjosi, kaip galėjo Europa taip greit susitvarkyti po tokio ištisus ketverius metus siautusio chaoso ir nuožmumo. Atrodė, kad nė viena katastrofa nebuvo taip greit ir lengvai pergyventa kaip Didysis Karas. Bet šiandien paaiškėjo, kad visa tai buvo tik iliuzija. Žaizdos, pasak Försterio, buvo aptvarstytos gerai jų neišplovus ir namai buvo pastatyti ant paslėptų granatų duobių. Vadinamasis „karo likvidavimas" tik šiandien atidarė daugeliui akis, kad pamatytų, jog toji milžiniška katastrofa sunaikino Europos harmonijos ir vieningumo jėgas. Visas ligšiolinis gėrėjimasis greitu Europos atsistatymu ir susitvarkymu buvo tik sapnas. Tiesa, iš viršaus beveik viskas atrodo kaip ir seniau, išskyrus keletą milijonų liegstančių karo invalidų. Bet gelmėse ėjo irimo procesas tolyn ir štai paskutiniais laikais jis prasimušė negirdėto ekonominio krizio pavidalu.

[1] Šiam straipsniui, tarp ko kito, panaudoti šitie dalykėliai: a) enciklika „Quadragesimo Anno"; b) *A. Vermeersch* S. J., Annotationes prie enc. „Quadr. Anno". – „Periodica de remorali, canonica, liturgica", 1931, iunii; c) C. *Noppel* S. J., Rerum Novarum und Quadragesimo Anno. – „Stimmen der Zeit", 1931, Dezember; d) *O. von Nell-Breuning* S. J., Um den berufständischen Gedanken. Zur Enzyklika „Quadragesimo Anno". – „Stimmen der Zeit", 1931, Oktober; e) *Fr. Dessauer*, Bolschewismus und Westbürgertum. Gedanken um das Schicksal des Abendlandes. – „Hochland", 1930 (31. 12, Nr. F.). „Die Zeit". Organ für grundsätzliche Orientierung. Herausgegeben von Fr. W. Förster, 1930.

„Gyvename sunkius laikus!" – girdėti skundas visų lūpose. Taip, iš tikro laikai yra sunkūs. Bet dėl ko? Ar dėl to, kad pasauliui būtų pristigę materialinių gėrybių? Anaiptol! Jų dabar pagaminama ir suvartojama daug daugiau negu pirma. Ir vis dėlto milijonai šiandien neturi nė būtiniausių žmoniškam pragyvenimui dalykų. Maisto produktų kai kur yra perteklius. Ir vis dėlto minios neturi ko valgyti. Aukso kiekis, vadinasi, ir juo padengtų pinigų skaičius kas metai pasaulyje didėja. Tuo tarpu plačiausios ūkininkų ir darbininkų masės šiandien pristigo reikalingiausių centų. Kur tad yra sutelktos tos materialinės gėrybės, kas suvartoja tuos produktus, kieno kišenėse guli viso pasaulio auksas? Kapitalistų? Bankininkų? Bet juk ir milijardieriai šoka iš penkto aukšto į gatvės grindinį. Vadinasi, ir jie prigyveno savo turto žlugimą. Atrodo, kad kažin kokia nematoma ranka pabraukė per ekonominę pasaulio santvarką ir ją iš pagrindų išjudino. Čia mes atsistojame prieš labai sunkiai įspėjamą mįslę.

Vienas tik dalykas šitokioje susipynusioje būklėje darosi kas kartą vis aiškesnis: *Toji santvarka, kuria paremta dabartinė ekonominė sistema, prigyveno galą*. Šiandien kai kurių bandoma gelbėtis skelbiant *taupymą*. Tai geras dalykas. Bet kad nėra kas taupyti! Ką sutaupys tas, kuris neturi pinigų būtiniausioms skoloms padengti arba reikalingiausiems daiktams nusipirkti. Kai kurie vėl bando skelbti *intensyvų darbą*, kad tuo būdu būtų galima pagaminti *daug* ir *pigiai*. Bet juk šiandien pramonės gaminių yra net per daug. Argi ne dėl to vaikščioja minios bedarbių, kad neveikia fabrikai, nes nėra kas perka jų darbo produktus. Šitokie gelbėjimosi būdai gali šiek tiek kurį laiką palengvinti vienos ar kitos šalies gyvenimą, bet jie neišgelbės viso pasaulio ekonominės sistemos, nes ji susvyravo iš pačių pagrindų.

Drauge su ekonominiu kriziu vis labiau auga žmonių neturtingumas ir vis labiau didėja noras galų gale ryžtis pakeisti gyvenimo santvarką. Ar naujoji bus geresnė, paprastai negalvojama. Svarbu, kad ji bus kitokia. Taigi Vakarai stovi didelių įvykių angoje. Jei tie, kuriems pavestas saugoti Europos gyvenimas, nesuspės sąmoningai perkeisti pasenu-

sios ir tiesiog išdvasėjusios sistemos, jis gali būti pakeistas gaivalingu ir gal taip pat kruvinu būdu, kaip buvo pakeistas Rusijoje. Sargai, kuri valanda? Ar dar daug beliko ligi to laiko, kai pasaulio laikrodis išmuš dvyliktą?

2. *Krikščionybės vaidmuo*

Išties gali būti tik viena: *reikia, kiek galima greičiau, sukurti naują visuomeninio gyvenimo sistemą*. Senosios lopymas nieko negelbės. Tai vėl bus tik neišplautų žaizdų tvarstymas, kuris po kiek laiko virs pūliais ir gangrena. Bet kas šitą naują sistemą sukurs ir kuo turės būti ji paremta? Apie bolševikų pastangas Rytuose čia nekalbėsime. Vakaruose bandoma nauja santvarka kurti fašistinio korporatyvizmo pavidale. Apie ją kiek plačiau pakalbėsime vėliau. Čia tik pastebėsime, kad tiek Rytų bandyme, tiek Vakarų pastangose yra vienas bendras bruožas: *prieš suindividualintą žmogų pastatyti sukolektyvintą žmogų*. Ir bolševizme, ir fašizme šitas sukolektyvinimas daromas iš viršaus, valstybės jėga, sąskaiton žmogaus asmens vertingumo. Tai ir yra šitų abiejų kraštutinių srovių klaidos. Todėl nei bolševizmas, nei fašizmas kaipo toks nėra tinkamas sukurti gerą naują visuomeninio gyvenimo santvarką. Tam reikia tokios pasaulėžiūros, kurioje individualumas ir kolektyviškumas, asmuo ir visuomenė būtų tinkamai respektuojami ir suvedami į tobulą sintezę. O tokia kaip tik ir yra *krikščionybė*. Todėl tik iš krikščionybės galima laukti naujos visuomenės santvarkos kilimo. Tik josios principais paremtas visuomeninis gyvenimas galės laiduoti žmonėms geresnę būklę.

Krikščionybė savo idėjose turi tiek galybės, jog pajėgs sukurti naują visuomeninio gyvenimo santvarką – tiek tobulą, kiek leidžia gyvenamojo laiko aplinkybės ir pačių katalikų uolumas. Iš tikro! Juk krikščionybė ir nėra tik sakyklos religija. Ji nėra tik žodinio suraminimo ir paguodos religija. Būtų nedovanotina klaida manyti, jog krikščionybė nepajėgianti iš savo principų išvesti tokių dalykų, kurie turėtų normuoti kad ir visuomeninio gyvenimo santvarką. Krikščionybė nėra tik

teorinė teisių sistema. Ji yra pilnutinis gyvenimas. Ji yra veiksmo ir pasaulio perkeitimo religija. Todėl skaudu darosi matant, kaip ne kartą katalikai visur ieško normų kokiai nors pairusiai gyvenimo sričiai tvarkyti, iš visur pešiojasi po žiupsnelį, vaikosi kiekvieną mados nuomonę, o užmiršta dirstelėti į savo religiją, į Evangeliją, į Bažnyčios doktriną, kur glūdi sveikiausi principai, neapnešti gyvenimo dulkių ir neaptemdyti laiko prietarų.

Jeigu mes pripažįstame, kad kiekviena krikščioniškoji misterija yra vienos kurios prigimtojo gyvenimo srities idealas, arba atbulai, – kiekviena prigimtojo gyvenimo sritis yra vienos kurios krikščioniškosios misterijos atspindys, tai visai nesunkiai bus galima padaryti išvadą, kur reikia ieškoti vadovaujamųjų gairių ir normuojančių principų, kai kokia nors žemės gyvenimo sritis esti suirusi arba josios supratimas aptemdytas laiko prietarų. Ir šitas gaires, ir šituos principus gali duoti tik idealas. Tik jis vienas yra toji norma, su kuria palygintas daiktas pasirodo tikroje šviesoje. Idealas, parodydamas, koks daiktas turi būti, tuo pačiu paryškina pažinimą, koks daiktas yra, ir nurodo tikrą kelią, kaip artinti daiktą prie idealinės jojo būklės arba prie to, kuo jis turi būti. Taip yra ir su krikščionybe. Būdama gyvenamosios mūsų tikrovės idealų nešiotoja, ji darosi vieninteliu išganymu tada, kai reikia mums sutvarkyti painią vieną arba kitą gyvenimo sritį. Taip ne tik grynai religiniu, bet net ir kultūriniu atžvilgiu krikščionybė yra tikroji ir vienintelė išganymo religija. Joje glūdi tie nuostatai, pagal kuriuos mes turime tvarkyti mūsų žemiškąją tikrovę.

Todėl ir visuomeninis gyvenimas, būdamas viena iš prigimtosios tikrovės sričių, aišku, yra ir vienos kurios krikščioniškosios misterijos atspindys. Kitaip, viena kuri krikščioniškoji misterija turi būti visuomeninio gyvenimo idealas. Pagal šito idealo reikalavimus privalu įvertinti dabartinė visuomeninio gyvenimo santvarka ir jais reikia paremti kūrimas naujos, jei norima pataikyti į tikrąjį šios aštrios problemos išsprendimo kelią. Pagal kurią tad krikščioniškąją misteriją turėtų būti tvarkomas visuomeninis gyvenimas?

Jei asmens problemą išsprendžia *žmogaus panašumo į Dievą* misterija, jei šeimos klausimą išriša *Kristaus ir Bažnyčios santykių* misterija, tai visuomeninio susitvarkymo normas ir idealą parodo *Šventųjų bendravimo misterija*. Šv. Paulius, tas nepalyginamas krikščioniškojo gyvenimo tvarkytojas, savo Pirmajame laiške korintiečiams kaip tik ir nupiešė visuomeninio gyvenimo idealą. Tai jis padarė ne taip sau grynai teoriškais sumetimais, bet norėdamas grąžinti tvarką pakrikusiai Korinto krikščionių bendruomenei. Šv. Pauliui paskelbus Evangeliją ir išvykus toliau, tarp korintiečių po kiek laiko pradėjo atsirasti nesusipratimų. Linkę bylinėtis korintiečiai pradėjo tąsytis po teismus ir teisybės ieškoti pas stabmeldžius. Dažnai jie taip pat dalyvaudavo tikybinėse stabmeldžių apeigose ir valgydavo stabams paaukotus valgius. Net kilniausiose krikščionių apeigose atsirado iškrypimų. Pirmiau agapių metu turtingesni dalindavosi su neturtingais. Atsiradus nesutikimams ir kivirčams, turtingieji atsiskyrė nuo neturtingųjų ir valgydavo vieni savo atsineštus valgius. Tuo būdu meilės pokylis virto pasipiktinimo sueiga. Šitas istorines žinutes surašiau čia tam, kad būtu galima matyti, jog Korinto bendruomenės pakrikimas miniatiūroje vaizduoja šių dienų visuomeninio gyvenimo pakrikimą, kada net katalikai leidžiasi į stabmeldiškas manipuliacijas, kada nesivaržoma priimti stabmeldiškus įpročius, kada turtingieji visu daugumu yra atsiskyrę nuo neturtingųjų. Todėl ir šv. Pauliaus nurodymai, duoti pirmoje eilėje Korinto bendruomenei, iškyla viršum laiko ir erdvės ir darosi reikšmingi visiems ir visur, kur tik kokiu nors būdu pasidaro visuomeninio gyvenimo pakrikimas. Paklausykime jo paties žodžių:

„Esama skirtingų malonės dovanų, tačiau ta pati Dvasia. Esama skirtingų tarnysčių, tačiau tas pats Viešpats. Ir esama skirtingų darbų, tačiau tas pats Dievas, kuris visa veikia visame kame. Kiekvienam suteikiama Dvasios apraiška bendram labui. Antai vienam Dvasia suteikia išminties žodį, kitam ta pati Dvasia – pažinimą, kitam – tikėjimą toje pačioje Dvasioje, kitam – išgydymo dovaną <...>. Ir visa tai veikia ta pati Dvasia, kuri dalija kiekvienam atskirai, kaip jai patinka.

Kaip vienas kūnas turi daug narių, o visi nariai, nepaisant daugumo, sudaro vieną kūną, taip ir Kristus. Mes visi buvome pakrikštyti vienoje Dvasioje, kad sudarytume vieną kūną, visi – žydai ir graikai, vergai ir laisvieji; ir visi buvome pagirdyti viena Dvasia.

Juk ir kūnas nėra sudėtas iš vieno nario, bet iš daugelio. <...> Jei visas kūnas tebūtų akis, tai kur pasidėtų klausa? O jei visas – klausa, tai kur uoslė? Bet dabar Dievas sudėliojo kūne narius ir kiekvieną jų, kaip panorėjo. Jei visuma tebūtų vienas narys, tai kur beliktų kūnas? Bet dabar narių daug, o kūnas vienas. Akis negali pasakyti rankai: „Man tavęs nereikia", ar galva kojoms: „Man jūsų nereikia". Priešingai, tariamai silpnesni kūno nariai yra kur kas reikalingesni. <...> Taigi, tvarkydamas kūną, Dievas skyrė daugiau pagarbos tiems nariams, kurie jos stokojo, kad kūne nebūtų susiskaldymo ir patys nariai rūpintųsi vieni kitais. Todėl, jei kenčia vienas narys, su juo kenčia ir visi nariai. Jei kuris narys pagerbiamas, su juo džiaugiasi visi nariai.

Jūs esate Kristaus kūnas, o pavieniui – jo nariai. Dievas kai kuriuos paskyrė Bažnyčioje, pirmiausia – apaštalais, antra – pranašais, trečia – mokytojais <...>.

Taigi jūs siekite aukštesniųjų malonės dovanų!

Aš trokštu jums nurodyti dar prakilnesnį kelią.

Siekite meilės!.." (*1 Kor 12, 4–31; 13, 1; 14, 1*).

Šitais žodžiais šv. Paulius išsprendė visas svarbiausias visuomeninio gyvenimo problemas. Čia randa vietos paskiro visuomenės nario ir visumos santykiai; čia gražiai išrišamas darbo ir profesijų pasidalinimo klausimas; čia randa atsakymą ir žmonių lygybės problema. O svarbiausia, kad čia nurodytas visoms šitoms problemoms pagrindas: priklausymas Kristaus kūnui, kurio visi esame nariai.

Žinoma, tikėti į Šventųjų bendravimą, o dar labiau išvesti iš jo visuomeninio gyvenimo normas gali tik katalikas. Nekatalikui ir nekrikščioniui Šventųjų bendravimas atrodo fantazijos padaras, kaip ir visas antgamtinis pasaulis. Bet tai dar nė kiek nemažina šitos, taip visais atžvilgiais reikšmingos, misterijos vertės. Kas kasdien kalba „Tikiu... Šventųjų ben-

dravimą", tam, jeigu jis nori būti nuoseklus, nebelieka nieko kito, kaip tik tąją antprigimtąją bendruomenę, kurioje susieina dangus ir žemė į vieną mistinį Kristaus Kūną, laikyti vienintele tobula bendruomene. O visos kitos bendruomenės tiek turės prasmės ir tiek bus tobulos, kiek prisiartins prie šitos bendruomenės. Taigi ir visuomeninis gyvenimas – pirmoje eilėje krikščionių – turi simbolizuoti Šventųjų bendravimą, turi šitą idealą stengtis realizuoti, kiek tai yra galima netobuloje mūsų prigimtoje tikrovėje. Visuomeninė santvarka tik tada nusikratys visomis antisociališkomis nedorybėmis, tik tada bus šventa, kai taps išraiška tos antprigimtosios Bendruomenės, kurią ir vadiname Šventųjų bendravimu.

Dabar darosi jau visai aišku, kad tik krikščionybė gali ir turi jėgų sukurti naują visuomeninio gyvenimo sistemą, paremtą Šventųjų bendravimo dėsniais. Tik ji viena gali išrišti amžiais kankinusias žmoniją problemas, kurios blogai išspręstos gimdo tokias katastrofas, kokias mes patyrėme praėjusio karo pavidale arba kokios ir šiandien vyksta įvairiausių revoliucijų formoje. Todėl ir šiandien daugelio akys, beieškančios išeities iš to visuotinio pakrikimo ir visokeriopo krizio, noroms nenoroms krypsta į krikščionybę. Popiežiaus žodžiai šiandien su didesniu dėmesiu sekami negu seniau. Pasaulis pradeda suvokti, kad tik kryžiuje yra visoks išganymas – vis tiek koks: religinis ar kultūrinis.

Po šių bendrų pasvarstymų pravartu bus pažiūrėti, kaip visų šitų principų šviesoje yra sprendžiami paskiri visuomeninio gyvenimo klausimai.

3. *Individualinis ir kolektyvinis pradas*

Individas ir masė, asmuo ir visuomenė yra tarp savęs poliarinėje įtampoje, ir idealinė būklė esti pasiekiama tik tada, kai šitie du pradai atsiduria deramoje pusiausvyroje. Deja, reikia pasakyti, kad istorijoje buvo maža tokių laikotarpių, kada šitoji idealinė būklė buvo realizuota. Paprastai persveria vieną kartą individualinis pradas, kitą – kolektyvinis.

Nagrinėdami naujųjų laikų visuomeninį gyvenimą, pamatysime, kad liberalizmo sukurtoje sistemoje aiškiai pirmenybė buvo atiduota individui. Socializmas, kaip reakcija, šitą vietą be kritikos užleido masei. Bet nei liberalizme, nei socializme šitų dviejų pradų pusiausvyra nėra pasiekta, nes pirmutinis visuomenę laiko tik pripuolamu individų sambūriu, o antrasis į asmenį žiūri kaip į visuomenės produktą. Pirmajam todėl visuomeninio gyvenimo centras perkeltas į individą, antrajam – į masę. Tuo tarpu tiktai viena krikščionybė Šventųjų bendravimo šviesoje tinkamai išsprendžia šitą problemą.

Aukščiau cituotame laiške korintiečiams šv. Paulius veda labai vykusią paralelę tarp fizinio žmogaus kūno ir mistinio Kristaus Kūno, kurio nariais yra visi krikščionys, o tolimesne prasme net ir visi geros valios žmonės. „Kaip vienas kūnas turi daug narių, o visi nariai, nepaisant daugumo, sudaro vieną kūną, taip ir Kristus" (*1 Kor 12, 12*). Vadinasi, asmens ir visuomenės santykių išsprendimas čia yra remiamas *organizmo sąvoka*. Tai galima tik krikščionybėje, nes čia atpirktoji žmonija iš tikro sudaro vieną mistinį organizmą. Organizmo sąvokos padėjimas į šitos problemos pagrindą duoda galimybės taip visą sprendimą pakreipti, kad nebūtų pažeistas nei asmuo, nei visuomenė, nei paskiras narys, nei visas kūnas. „Akis negali pasakyti rankai: „Man tavęs nereikia", ar galva kojoms: „Man jūsų nereikia" (*1 Kor 12, 21*). Organizme kiekvienas narys gyvena visumai ir visuma gyvena paskiram nariui. Dar daugiau, net mažiausia celė čia yra respektuojama. Šitoks paskirų individų koordinavimas tarp savęs ir su visuma sudaro iš tikro puikias sąlygas išsiplėsti individo pajėgumui ligi aukščiausio laipsnio. Šitas plėtimasis čia nėra slopinamas masės, nes gerai žinoma, kad nuo paskirų individų klestėjimo pareina ir visumos klestėjimas. Ir priešingai, nykstant individo sugebėjimams, nyksta ir visuma. „Jei kenčia vienas narys, su juo kenčia ir visi nariai. Jei kuris narys pagerbiamas, su juo džiaugiasi visi nariai" (*1 Kor 12, 26*).

Su individo galių plėtojimu eina ir *individualėjimo procesas*. Paskiras narys vis labiau laisvinasi iš savaimingos pri-

klausomybės masei, vis labiau lyg ir iškyla iš jį supančios aplinkos ir vis labiau darosi individualus. Bet iš kitos pusės, palenkimas šitų galių visumos gerovei, iškilusio individo tarnavimas visuomenei sąmoningai jį riša su visuomene ir tai dar stipresniais ryšiais, negu pirma, kai jis buvo nesavarankiškas masės narvelis. Tuo būdu šalia individualėjimo eina ir *visuomenėjimo procesas.* Čia iš gaivalingų instinktų valdomos masės darosi sąmoninga visuomenė, kurianti tuo būdu individualinių sugebėjimų klestėjimui ir pasireiškimui kuo palankiausią dirvą. Juo individai yra labai išplėtoję savo galias, vadinasi, juo jie yra tapę individualesni, juo sąmoningesnę jie kuria visuomenę. Ir atvirkščiai, juo visuomenė yra sąmoningesnė, juo labiau ji sudaro palankias sąlygas tarpti individo galioms. Individualėjimo procesas pakelia visuomenėjimą, ir visuomenėjimas žadina individualėjimą. Individualinis ir kolektyvinis pradas visuomeninėje santvarkoje turi vienas kitam grįžtamosios reikšmės. Šitos tarpusavio įtakos išplėtojimas ligi aukščiausio laipsnio yra pasiektas Šventųjų bendravime, kur laisvai apsisprendęs *Aš* tobulu būdu įsiglaudžia į *Mes,* neprarasdamas ne tik savo asmeniškumo, bet net nė mažiausio savo darbelio ir kartu visa tai harmoningai įjungdamas į antgamtinę tikrovę.

Krikščioniškoje tad visuomenės santvarkoje tarp paskirų narių ir visumos kaip tik ir turi būti tokie santykiai. Nesąmoningu būdu jie viešpatauja organiškajame prigimties pasaulyje, valdomi gamtos dėsnių. Sąmoningai ir laisvai jie yra įkūnyti antprigimtojoje tikrovėje. Tad kultūrinis gyvenimas irgi turi siekti šito idealo, jei nenori sudužti į vieną arba kitą kraštutinumą. Liūdnas istorijos patyrimas parodo, kad, neįvedus tarp individualinio ir kolektyvinio prado deramos pusiausvyros, visuomenė išsigema arba į asmens, arba į masės tironiją, kur galop žūsta ir individas, ir visuomenė. Todėl *krikščioniškasis solidarumas* visuomenės santvarkoje turi būti padėtas į pagrindą ir gyvendinamas kiekvienoje praktinio veikimo srityje. Tik čia individas ras pilnutinį ir laisvą savo galių išplėtojimą, o visuomenė – sutartinį, sąmoningomis visų narių pastangomis ir broliška meile paremtą harmoningą

gyvenimą. Liberalizmas pamiršta tai, kad žmogus gyvena draugijoje ir tai draugijoje, kuri yra mistinis organizmas, mistinis Kristaus Kūnas. Socializmas nepaiso to, kad žmogus yra asmuo. Tik vienas krikščioniškasis socializmas tinkamai įvertina taip vieną, taip kitą žmogaus atžvilgį ir todėl darosi kuo labiausiai tinkamas ir šiais laikais pašauktas kurti naują, jau krikščioniškais principais paremtą, visuomeninio gyvenimo sistemą.

4. *Profesijų įvairumo įvertinimas*

Profesijų ir darbų įvairumas yra ir liberalistinėje, ir socialistinėje visuomenės santvarkoje. Nevienodi žmonių reikalai tiesiog verste verčia išdiferencijuoti darbus ir pagal juos susiskirstyti į tam tikras klases arba profesijas. Bet nei liberalizme, nei socializme šitas suskirstymas nėra tinkamai įvertintas, o ypač šitose sistemose nesurandame tam įvertinimui pagrindo. Krikščioniškoji visuomenės santvarka, paremta Šventųjų bendravimu, irgi nenaikina darbų ir tuo pačiu profesijų įvairumo. „Dievas kai kuriuos paskyrė Bažnyčioje, pirmiausia – apaštalais, antra – pranašais, trečia – mokytojais" (*1 Kor 12, 28*). Juk kitaip nė būti negali. Jeigu krikščioniškoji visuomenė yra organizmas, ji turi būti daugiariopa ir kartu vieninga. „Jei visas kūnas tebūtų akis, tai kur pasidėtų klausa? O jei visas – klausa, tai kur uoslė? <...> Jei visuma tebūtų vienas narys, tai kur beliktų kūnas?" (*1 Kor 12, 17, 19*). Ne darbų ir profesijų įvairumo išnaikinimas yra idealas, bet jų tobulas suderinimas ir tinkamas įvertinimas.

Visuomeniniame gyvenime paprastai profesijos arba ir darbai skirstomi į aukštesniuosius ir žemesniuosius. Suskirstymas galima visai pateisinti. Deja, šitų darbų įvertinimas labai dažnai darosi visiškai nepateisinamas. Liberalistinėje santvarkoje žemesnieji darbai ir juos dirbą žmonės paprastai esti niekinami, laikomi žemesnės rūšies ir net netinkančiais žmogiškajai vertybei. Šitokių pažiūrų priedangoje susiformavo tas bajoriškas putlumas, visą save ir savo tuštumą išreiškęs

žodyje „chamas". Socialistinė santvarka pasielgė priešingai. Josios šalininkai su neapykanta pradėjo žiūrėti į aukštesniąsias profesijas, jųjų atstovus pažymėdami vienu pasmerkimo žodžiu: „buržujus". „Chamas" ir „buržujus" simbolizuoja dvejopas pažiūras į aukštesniuosius ir žemesniuosius darbus, bet nei vienas, nei kitas nėra teisingas. Tikrą darbų ir jų padalinimo įvertinimą nurodo tik krikščionybė.

„Esama skirtingų malonės dovanų, tačiau *ta pati Dvasia*. Esama skirtingų tarnysčių, tačiau *tas pats Viešpats*. Ir esama skirtingų darbų, tačiau *tas pats Dievas, kuris visa veikia visame kame* (1 *Kor* 12, 4–6). Argi šitie šv. Pauliaus žodžiai neišsprendžia darbų įvairumo problemos? Tiesa, čia kalbama yra apie religinę sritį. Bet argi ne tas pat yra ir kultūriniame gyvenime? Visuomeninėje santvarkoje mes susiduriame su įvairiomis dvasios dovanomis, su įvairiais gabumais ir su dar įvairesniais palinkimais. Bet argi jie nėra visi tos pačios Dvasios dovanos? Ar ne visus juos žmonės yra gavę iš to pačio Dievo rankų? Todėl visai nelogiška ir nekrikščioniška būtų vienus gabumus vertinti labiau už kitus ir vieną žmogų dėl jo dvasios dovanų girti, o kitą peikti. Ne pats žmogus juos pasiėmė. Jie gauti iš tos pačios Dvasios, kuri juos dalina „kiekvienam atskirai, kaip jai patinka" (1 *Kor* 12, 11). *Spiritus Dei, ubi vult, spirat!* Todėl matematiški gabumai yra tiek pat vertingi, kiek ir filosofiški arba meniški. Palinkimas ūkininkauti arba kalviauti yra toks pat girtinas, kaip ir palinkimas rašyti simfonijas arba statyti bažnyčias.

Iš gabumų arba palinkimų įvairumo kyla darbų įvairumas. Krikščionybė į kiekvieną darbą žiūri kaip į *tarnavimą Dievui*. „Esama skirtingų tarnysčių, tačiau tas pats Viešpats!" Argi ne tam pačiam Viešpačiui tarnauja muzikas, rašydamas operą arba simfoniją, filosofas, rausdamasis didelių abstrakcijų sferose, politikas, tarptautiniame forume gindamas savo tautos reikalus, krikščionis amatininkas, dirbdamas stalą arba siūdamas batą. Krikščioniškoje visuomenės santvarkoje darbo rūšis negali apspręsti žmogaus vertingumo. Čia svarbu ne pats darbas, kaip toks, bet toji dvasia, su kuria jis yra atliekamas. Šitaip suprastas darbo pasidalinimas įgyja di-

delės *etinės* vertės, nes tuo būdu visoks užsiėmimas – tebūna jis ir menkiausias – darosi žmogui kelias į krikščioniškąjį tobulumą. Krikščioniškoje santvarkoje nėra nei „chamų" nei „buržujų", nes „tas pats Dievas, kuris visa veikia visame kame" (*1 Kor 12, 6*). Čia yra pakertamos šaknys tai profesinei neapykantai ir nelemtai kovai, kuri taip labai yra ryški dabartiniame visuomenės gyvenime. Šiandieninė klasių kova, kaip jau ir Fr. W. Försteris pažymėjo, glūdi ne menkame atlyginime patarnaujantiems, bet nusmukusioje etikoje santykiuose su nešikais, vežikais, kelneriais ir kitais vienokiu ar kitokiu būdu mums patarnaujančiais[2]. Aukštųjų profesijų atstovai mano, pinigais visiškai atlyginą už patarnavimą ir todėl neturį pareigos dar pridėti dvasinio atlyginimo. Tuo tarpu taip nėra. Žmonės į savo darbą įdeda širdį ir todėl reikalauja atlyginimo ir širdimi. O šitos širdies nebuvimas, šaltas ir paniekinantis žiūrėjimas į žemesniuosius žadina juose neapykantą, suktumą ir veidmainiavimą. Šitos aistros ir žadina klasių kovą, pasireiškiančią grasymu aukštųjų profesijų atstovus priversti dirbti pačius žemiausius darbus. Rusijoje revoliucijos metu taip ir buvo. Krikščionybė naikina šitas aistras. Bet ji taip pat užkerta kelią ir tiems, kurie jas žadina vargingesniųjų širdyse. Savo pažiūromis į darbą, savo darbo etika ir klasių kovą daro visiškai negalimą. Tuo būdu yra išsprendžiama skaudžiausia šių dienų problema, prieš kurią bejėgis pasirodo ir liberalizmas, ir socializmas.

Taigi krikščioniškoje visuomenės santvarkoje randa pripažinimą ir įvertinimą įvairios darbo rūšys. Bet joms taip pat čia yra garantuojama laisvė ir savarankiškumas. Čia nėra tos utopijos, kokių randame kai kuriuose socializmo kryptyse, kad tas pats žmogus turįs dirbti iš eilės visus darbus. Tam yra priešingas krikščioniškosios visuomenės organiškumas. Kaip organizme paskiri nariai gali atlikti tik savo funkcijas, taip ir krikščioniškoje visuomenėje žmonės dirba tai, kam yra palinkę, kur yra pašaukti ir paskirti tos pačios visokius veikimus apsprendžiančios Dvasios.

[2] Žr. „Die Zeit", *Christi Fusswaschung*, 1930, p. 289.

Iš kitos pusės, čia nėra ir negali būti vienos darbo rūšies separacijos nuo kitos, kaip jos nėra nė organizme. „Akis negali pasakyti rankai: „Man tavęs nereikia", ar galva kojoms: „Man jūsų nereikia" (*1 Kor 12, 21*). Darbai turi būti taip koordinuoti, kad, pasigelbėdami vienas kitam, siektų visumos – konkrečiau kalbant – *valstybės* gerovės. O šitoji gerovė gali būti tikslingai siekiama, išeikvojant kuo mažiausiai jėgų ir padarant kuo daugiausia darbo, tik tada, kai darbo bendruomenės bus sutvarkytos hierarchiniu būdu. Mažesnės svarbos reikalais privalo rūpintis mažesnės bendruomenės, ir valstybė negali imtis pareigos pati viena viską atlikti. Tai būtų žalinga ir jai pačiai, nes, užgulta nedidelio svarbumo reikalais, ji neturėtų pajėgų tinkamai tvarkyti pačius didžiuosius visuomenės gyvenimo klausimus. Todėl privatinė iniciatyva krikščioniškoje santvarkoje yra visai gerai suderinama su valstybės įsikišimu. Nei tendencija viską valstybinti, pradedant mokyklomis ir baigiant negausingomis organizacijomis, nei noras valstybę padaryti, kaip sakoma, „nakties sargų valstybe" (*Nachtswächterstaat*) neranda pateisinimo krikščioniškoje visuomenės santvarkos sistemoje. Organizmas negali eiti paskiro organo funkcijų. Iš kitos pusės, jis taip pat negali subyrėti į atskiras dalis ir daleles be sąryšio su kitomis.

Šitų minčių šviesoje galime dabar įvertinti pradžioje minėto fašistinio korporatyvizmo bandymus sukurti naują visuomenės santvarką. Išsiskaldymas į tam tikrus korporatyvinius vienetus buvo žinomas viduriniais amžiais ir šiandien krikščioniškoje visuomenėje nėra svetimas. Priešingai, jis yra net labai rekomenduojamas, kaip matyti iš enciklikos „Quadragessimo Anno". Todėl fašizmo bandymas nėra iš esmės naujas. Kuo tad fašistinis korporatyvizmas skiriasi nuo krikščioniškojo? Atsakymui į šį klausimą pasinaudosime čia Oswaldo von Nell-Breuningo S. J. mintimis[3]. Krikščioniškajame korporatyvizme valstybės veikimas yra tik papildas ir padedąs ten, kur paskiroms arba mažesnėms bendruomenėms trūksta jėgų ką nors padaryti. Fašistiniame korporatyvizme

[3] Žr. „Stimmen der Zeit", 1931, Oktober, p. 47.

visos bendruomenės gyvena tik iš valstybės malonės. Ten vyrauja „valstybės visuotinumo" dėsnis (*stato totalitario*). Krikščioniškajame korporatyvizme klesti tikra ir puiki autonomija iš apačios išaugusių profesinių bendruomenių, kurioms valstybė grąžina tai, ką buvo arba neteisėtai pasisavinusi, arba pasiėmusi dėl to, kad nebuvo kam šiuo ar kitu reikalu rūpintis. Fašistiniame korporatyvizme bendruomenes steigia ir duoda joms galios pati valstybė. Jos turi tarnauti tik josios tikslams ir interesams. Krikščioniškajame korporatyvizme yra nugalimas klasių išskaldymas, padedant į pagrindą jam visai priešingą principą dalinti visuomenę pagal pašaukimus. Fašistinis korporatyvizmas tuo tarpu klasinę visuomenės schemą įamžina, įvesdamas ją į korporatyvinės valstybės konstituciją. Krikščioniškasis korporatyvizmas aiškiai atskiria, iš vienos pusės, pašaukimo išugdytą luomą, kaip narį viešosios visuomeninės ir ekonominės santvarkos, iš kitos pusės, bendrijas ir kitus laisvus susivienijimus, kaip padarus privatinės prigimties ir privatinės teisės. Tuo tarpu fašistiniame korporatyvizme yra aiškus ir įstatymais pagrįstas bendrijų monopolis, įtraukiąs į save korporatyvinius vienetus, atimdamas jiems savarankiškumą ir laisvę sudaryti norimas koalicijas. Bendrai, krikščioniškame korporatyvizme vyrauja susidraugavimas, tuo tarpu fašistinėje santvarkoje – biurokratija ir centralizmas. Fašistinis korporatyvizmas nusideda laisvosios ir privatinės iniciatyvos principui, kurs taip uoliai yra saugomas krikščioniškoje visuomenės santvarkoje. Todėl ir Italijos bandymas kurti naują visuomeninio gyvenimo sistemą, kaip turįs didelių spragų ir klaidų, negali duoti patenkinančio atsakymo dėl pakrikusio mūsų laikų gyvenimo. Tuo labiau negali būti vaisingos pastangos persodinti fašistinę valstybės struktūrą į svetimą kraštą.

Iš viso to matyti, kad profesijų įvairumas ir šito įvairumo įvertinimas randa krikščioniškoje visuomenės santvarkoje ne tik tinkamą pripažinimą, bet ir stiprų tam pagrindą. Krikščionybė visa tai atremia į įvairų tos pačios Kuriančiosios Dievo Dvasios pasireiškimą įvairių žmogui gabumų ir palinkimų suteikimu. Ir tik tada, kai bus suprasta, kad kiek-

vienas darbininkas, vis tiek koks jis būtų ir kokį darbą dirbtų, vykdo jam specialiai Dievo pavestą uždavinį, kai bus pasaulio darbų įvairume įžiūrėta begalinis Dievo pasireiškimo įvairumas, tik tada išnyks tas apgailėtinas vienų šnairavimas į kitus ir toji pragaištingoji luomų kova.

5. *Turtų problema*

Turtų ir jų padalinimo bei tinkamo vartojimo klausimas yra aštriausias dabartinėje visuomenės santvarkoje. Ir jo aštrumas ne tik nemažėja, bet diena iš dienos vis auga. Didėjant ekonominiam kriziui, turtai telkiasi į paskirų žmonių rankas, jų kapitalai auga ligi milžiniškų sumų, tuo tarpu plačios masės lieka be cento kišenėje. Šitokia nenatūrali nelygybė nesulaikomu būdu žadina vargstančiųjų pavydą bei neapykantą, kuri gali gaivalingai iš pamatų sugriauti socialinį gyvenimą. Absoliutinė nuosavybės teisė, kaip ji randa išraiškos liberalistinėje santvarkoje, padaro žmogų visišku turtų viešpačiu, galinčiu su jais daryti, ką nori, be jokios atodairos į kitus. Socializmas, eidamas priešingu keliu, panaikina visiškai privatinės nuosavybės teisę ir ją atiduoda kolektyvui. Čia vėl yra pakartojamos tos pačios klaidos, kaip ir kituose klausimuose. Liberalizmas užmiršta, kad žmogus gyvena draugijoje ir todėl turi pareigą visuomenei net ir turto atžvilgiu. Todėl absoliutinė nuosavybės teisė – *ius uti et abuti* – įžeidžia kitų teises į tinkamą arba net būtiną pragyvenimą. Čia susiduria dvi teisės: teisė gyventi ir tai *padoriai* gyventi ir teisė disponuoti savo daiktą taip, kaip tinka. Iš šitos dviejų teisių kolizijos, aišku, laimėtoja turi išeiti aukštesnė teisė. O nereikia jau įrodinėti, kad teisė padoriai gyventi yra aukštesnė už teisę disponuoti daiktą, kaip tik nori. Ši pastaroji turi nusileisti ir todėl žymiai susiaurėti. Vadinasi, absoliutinė nuosavybės teisė, protegojama liberalizmo, negali būti pripažinta ta prasme, kad daiktas be jokios atodairos būtų galima net ir *abuti*. – Iš kitos pusės, socializmas užmiršta individualinį žmogaus pobūdį ir tą faktą, kad visuomenės gerovė galų gale remiasi paskirų as-

menų gerove ir tik jų gyvenime konkretizuojasi. Kitaip ji liktų nereali. Juk negalima suprasti tokios visuomenės, kur paskiri asmens skurstų, o bendroji gerovė būtų iškilus. Šitokiu atveju tie laimėti turtai vis tiek būtų sutelkti į keleto rankas ir tuo būdu būtų grįžta į kapitalistinę santvarką. Nepripažinimas todėl privatinės nuosavybės ne tik kad nepagerina materialinės gerovės, bet ir neleidžia žmogui pasidžiaugti jo laimėjimais. Šitokioje santvarkoje paskiras asmuo virsta kažin kokiu schematišku bekraujų, bejausmiu sutvėrimu, bolševikų žodžiais betariant, „geometriškuoju gyvuliu", kuris tik dirba, bet kuris negali pasigėrėti savo darbo rezultatais. Kūrybos žavingumas čia nebetenka jokios prasmės. Šitoks darbavimasis užmuša dvasios lakumą, kiekvieną užsiėmimą padaro baisiai įkyrų ir nuobodų. Tuo būdu esti įžeidžiama kiekvieno asmens teisė į džiaugsmą, kuris yra dvasios pasitenkinimo išraiška. Šitoji teisė yra šventa, ir jos niekas negali atimti. Todėl absoliutinė visuomenės teisė į nuosavybę irgi turi žymiai susiaurėti, kad neužmuštų individo skaidrumo ir nepaverstų jo mašina.

Taigi pasirodo, kad absoliutinės nuosavybės teisės negalima pripažinti nei individui, nei visuomenei. Turtų atžvilgiu, kaip ir kitose visuomeninio gyvenimo srityse, turi būti tinkamai suderinti individualinis ir kolektyvinis pradai. Bet kur ieškoti šitam suderinimui pavyzdžio? Kas gali būti žemiškų gėrybių vartojimo ir padalinimo idealas, pagal kurį turėtų būti sprendžiama nuosavybės problema? Jeigu visuomeninio gyvenimo apskritai idealas yra Šventųjų bendravimas, tai ar negalima čia būtų rasti išsprendimo ir turtų klausimui? Ar čia kartais nėra tokių dalykų, kurie būtų panašūs į žemiškuosius turtus? Nagrinėjant Šventųjų bendravimo misteriją, pasirodo, kad tokių dalykų esama. Jie yra ne kas kita, kaip *nuopelnai*.

Kaip žemiškoje tikrovėje žmogus tam tikrais veiksmais įsigyja teisę į daiktą arba ir patį daiktą, taip kai kuriais veiksmais irgi įsigyjama teisė į *antprigimtąjį atlygį*. Kas ir sudaro *nuopelno esmę*. Nuopelnai yra tos tobulosios antprigimtosios Bendruomenės turtai, renkami malonės būklėje padarytais

dar čia žemės gyvenime darbais ir naudojami amžinojoje tėvynėje arba net ir čia, reikalui esant. Nėra šito straipsnio tikslas nagrinėti nuopelnų įsigijimą, jo sąlygas ir rūšis. Mums rūpi iškelti tik tuos antprigimtųjų turtų ir jų vartojimo bruožus, kurie padėtų orientuotis žemės gėrybių tvarkyme.

Prašydami kokios nors iš Dievo malonės, mes savo maldas dažnai užbaigiame tokiu posakiu: *per eum eiusque merita, qui pro nobis in cruce satisfacere dignatus est tecumque vivit et regnat*... ir t. t. Nereikia nė aiškinti, kad čia turima galvoje Kristus ir Jo nuopelnai. Vadinasi, per Kristų ir per *Kristaus nuopelnus* prašome kokios nors mums reikalingos malonės. Melsdamiesi į kokį nors šventąjį, paprastai galop kreipiamės į Dievą, kalbėdami: *eius meritis et precibus concede, quorum meritis precibusque concedas* ir t. t. Ypač šis bruožas krinta į akis maldose, skiriamose šv. Mergelei Marijai. Visais šitais posakiais mes norime pasakyti, kad Dievas lyg ir paimtų dalelę tų turtų, kuriuos pelnė Kristus arba šventieji, ir ja sušelptų mūsų dvasios skurdą. Kokį tad pobūdį galime įžiūrėti šituose antprigimtuose turtuose ir jų vartojime?

Sakydami „per Kristaus nuopelnus", „per Marijos nuopelnus", „per šv. Juozapo nuopelnus", mes tuo pačiu pripažįstame (nes toks kalbėjimo būdas nėra tuščias), kad tie nuopelnai yra *Kristaus*, yra *Marijos*, yra to ar kito *šventojo* nuopelnai; kad jie nėra iš juos pelniusių asmenų atimti ir sukolektyvinti. Kitaip, mūsų meldimosi būdas būtų visai klaidingas ir neprasmingas. O kadangi taip meldžiasi ir Bažnyčia, todėl šito prileisti negalima. Taigi savo maldomis priskirdami nuopelnus juos pelniusiems asmenims, mes tuo pačiu pripažįstame *individualinį jų pobūdį*. Nuopelnai yra ir amžinai pasilieka to, kas juos pelnė. Iš kitos pusės, prašome *mes*, vadinasi, tie, kurie tų nuopelnų nepelnėme. Jeigu toks mūsų prašymas nėra tuščias (o jis negali būti tuščias), tuomet turime pripažinti, kad mes, vadinasi, visai pašaliniai asmens, nors ir priklausą tai pačiai bendruomenei, galime tais nuopelnais pasinaudoti ir iš tikro pasinaudojame. Tuo būdu čia pripažįstamas ir *kolektyvinis nuopelnų pobūdis*. Nagrinėdami toliau mūsų ir visos Bažnyčios meldimosi būdą, galime pa-

stebėti dar ir trečią charakteringą bruožą: *pasinaudojimas nuopelnais prašomas ne iš to asmens, kuris juos pelnė, bet iš Dievo.* Vadinasi, Dievas yra aukščiausias antprigimtųjų turtų Valdovas, dalinąs juos pagal savo nuožiūrą ir prašančiųjų reikalus. Iš to vėl plaukia išvada, kad Šventųjų bendravime yra tam tikras antprigimtųjų turtų subendrinimas, lyg ir iždas, iš kurio Dievas leidžia semti, kam yra reikalinga. Šituo iždu remiasi ir Bažnyčios atlaidų dalinimas (*thesaurus Ecclesiae*). Ir vis dėlto šitas iždas nėra panašus į komunistiškąjį iždą. *Čia* kiekviena gėrybė netenka individualinio pobūdžio. Tuo tarpu *ten* nuopelnai visados lieka to, kas juos laimėjo, nors jie paskui vartojami ir kitų reikalams, bet vartojami kaip *Kristaus* nuopelnai, kaip *Marijos*, kaip to ar kito *šventojo* nuopelnai. Individualinio savo pobūdžio arba tam tikro titulo jie niekados nepraranda. Šiokią tokią analogiją mes galime rasti ir žemėje, būtent: įvairiuose stipendijų fonduose, įsteigtuose iš vieno arba kito asmens paliktų kapitalų. Jų teikiamomis pašalpomis naudojasi daugelis, bet jos visados lieka *to* ar kito *asmens vardu* suteiktos pašalpos. Žinoma, čia nėra tobulas panašumas nė tobula analogija. Bet šiek tiek ji nušviečia antprigimtųjų turtų pobūdį.

Argi visa tai neįneša daugiau šviesos į žemiškųjų turtų supratimą ir naudojimą? Žinoma, toks tobulas žemiškųjų gėrybių sutvarkymas, koks yra antprigimtojoje srityje nėra galimas dėl mūsų gyvenamosios tikrovės netobulumo. Bet vis dėlto jis lieka amžinas ir nepaliaujamas kvietimas kiekvieną kartą artėti prie šito idealo, dėti pastangų jam realizuoti, o ypač į jį nusižiūrėti tada, kai šitoji skaudi problema esti laiko prietarų aptemdyta. Taigi *nuopelnų tvarkymą padėti į žemiškųjų turtų tvarkymo pagrindą ir, tuo pasirėmus, išspręsti konkrečiame gyvenime nuosavybės klausimą yra pirmutinis dabartinių sociologų katalikų uždavinys.* Kaip sykį įgyti nuopelnai niekados nepraranda individualinio pobūdžio, taip jo negali prarasti nė žemiškieji turtai. Jie visados turi likti to, kas juos įsigijo. Tuo atmetamas socializmo siūlymas. Iš kitos pusės, kaip nuopelnais gali pasinaudoti ir kiti jų neturintieji, taip turi galėti pasinaudoti žemiškais turtais ir susikurti *pa-*

dorų gyvenimą tie, kurie dėl įvairių sunkių aplinkybių savo turtų nėra įsigiję. Tuo atmetamas liberalizmo siūlymas. Kaip nuopelnų panaudojimas neatima jiems individualinio pobūdžio ir vis dėlto eina per Dievo rankas, taip ir žemiškųjų turtų naudojimas negali pražudyti jų titulo ir turi eiti per aukščiausios žemėje valdžios rankas. Žinoma, visiškos paralelės čia negalima pravesti jau vien dėl to, kad žemiškieji turtai yra naudojami ir sunaudojami, vadinasi, kaip tokie jie dingsta. Tuo tarpu nuopelnai yra nepražudomi ir nesunaudojami. Bet nepaisant to nuopelnai ir jų tvarkymas lieka visados žemės gėrybių santvarkos idealas.

Kaip turėtų būti visa tai praktikoje realizuojama, tuo tarpu sunku pasakyti. Individualinis turtų pobūdis lengvai išsprendžiamas. Daug kebliau yra su kolektyviniu jų pobūdžiu. Žinoma, esant gerai pas katalikus valiai, ir tai nebūtų jau taip sunku. Bet teisiškas ir valstybiškas jų sutvarkymas yra labai painus daiktas. Mes dar labai giliai esame pasinėrę į senąją santvarką, dar per daug sunkiai esame slegiami mados slogučio. Gal Rusijos pavyzdys pamokys mus truputį sukrusti ir drįsti savo principus išvystyti ligi galo, kaip bolševikai išvystė savo teorijas. Gal laikas prispirs laikytis labiau krikščioniškos logikos nuoseklumo, negu kad mes ligi šiol jos laikėmės. Šiaip ar taip galvosime, bet, pasak teisingų kardinolo Faulhaberio žodžių, laiko balsas yra Dievo balsas. Tuo tarpu laikai niekad nebuvo tokie rimti kaip šiandien. Argi katalikai apsileistų ir neparodytų, jog jų religija yra visiems, visur ir visada išsivadavimas iš skurdo, iš vargo, iš priespaudos, iš valstybės tironijos – žodžiu, tikroji visokio išganymo religija.

6. Baigiamosios pastabos

Visų šitam straipsnyje pareikštų minčių tikslas buvo ne kitoks, kaip tik parodyti, kad krikščionybė iš tikro yra visuomeninio gyvenimo idealų nešiotoja ir kad josios idėjoms pasiremiant galima išspręsti sunkiausius ir skaudžiausius šio

laiko klausimus. Čia norėta atkreipti katalikų dėmesį į tai, kad, pasak E. Fiedlerio žodžių[4], „mes turime geriausios vertės daiktus, bet žmonės nenori jų imti, nors mes ir dovanai siūlome. Mums trūksta žmonių, kurie mūsų brangenybes nušviestų, parodytų jas visoje grožybėje ir tuo būdu sukeltų žmonių norą jų įsigyti." Bet mums taip pat trūksta ir supratimo, kad mes tokių brangenybių *turime*. Tuo tarpu krikščionybėje – ir josios dogmatikoje, ir liturgikoje, ir mistikoje, ir etikoje – glūdi neapsakomos vertės dalykų, neišmatuojamo gilumo ir svarbumo klausimų, kurie duoda atsakymą visoms šios žemės problemoms. Čia tiesiog dieviškai rišami amžiais žmoniją kankinusieji ir tebekankinantieji klausimai. Čia pasirodo tikroje šviesoje kaip krikščionybė apima visą pasaulį, visas jo sritis, kurdama tuo būdu tikra prasme pilnutinį gyvenimą. Šitame straipsnyje todėl ir norėta bandyti parodyti, kaip, pasiremiant Šventųjų bendravimo misterija, būtų galima išspręsti ir pagrįsti krikščioniškoji visuomenės santvarka. Žinoma, šitas klausimas yra toks platus ir toks kartu gilus, jog straipsnio rėmuose buvo galima tik paviršutiniškai paliesti svarbiausi dalykai ir trupučiuką nurodyti kelią į pilną jų išsprendimą. Vis dėlto, autoriaus manymu, šitas kelias yra tikras ir mūsų laikams labai aktualus. Tiesa, jis atrodo nesiekiąs žemės ir neturįs sąryšio su tikrove. Bet užtenka įtikinti visus, o ypač katalikus visuomenininkus, kad krikščioniškoji visuomenė iš tikro turi būti Šventųjų bendravimo atspindys, ir praktinės išvados pačios pasidarys, kaip buvo pasidariusios pirmaisiais krikščionijos amžiais. Tuomet, rodos, taip aukštos, tiesiog fantastingos idėjos nusileis į žemę ir taps kūnu.

„Taigi Jūs siekite aukštesniųjų malonės dovanų!" – pasakė šv. Paulius korintiečiams (*1 Kor 12, 31*). Ar šie didžiojo Apaštalo žodžiai netinka ir mūsų laikų katalikams? Mes ne kartą vaikomės paskui nekrikščionių teorijas, esą jos būsiančios „praktiškesnės" ir labiau „pritaikomos" konkrečiam gyvenimui. Tuo tarpu galutinėje sąskaitoje žūsta jos pačios ir

[4] Defenzyva ar ofenzyva, II dalis, Kaunas, 1930, p. 12.

pražudo jomis paremtą gyvenimą. Tik Dievo Tiesa yra amžina. Ir ji glūdi krikščionybėje. Argi tad logikos nuoseklumas neverčia mus atkreipti savo akis į šitas Amžinąsias Tiesas? Argi Apreiškimas tik tam duotas, kad būtų surašytas storose knygose ir sekmadieniais skaitomas iš sakyklų? Apreiškime glūdi idėjos, mūsų prigimtosios tikrovės idealai. Reikia tad ir stengtis juos realizuoti. Katalikų yra šventa pareiga Apreiškimo idėjas išvystyti ir padaryti išvadų, tvarkančių šios žemės prigimties ir kultūros gyvenimą. Tik tuomet mes galėsime jaustis atlikę savo paskyrimą – plėsti Kristaus Karalystę žemėje. „Tesusijungia todėl visi geros valios vyrai, kurie Bažnyčios Ganytojų priežiūroje nori kovoti šitą gerą ir ramią Kristaus kovą; tesusijungia visi, Bažnyčiai mokant ir vadovaujant, krikščioniškam žmogaus likimo atnaujinimui ir tesistengia kiekvienas ką nors įnešti pagal savo gabumus, jėgas ir sąlygas" (Enciklikos „Quadragesimo Anno" pabaiga).

KATALIKŲ VIENYBĖ

Paskutinės vakarienės metu Kristus meldėsi ne tik už apaštalus, „bet ir už tuos, kurie per jų žodį įtikės" į Jį; meldėsi, kad *„visi bus viena!"* (*Jn 17, 20–21*). Vienybės prašymas buvo svarbiausias šios maldos objektas. Nuostabiausia tačiau šioje maldoje yra tai, kad Kristus apaštalų ir apskritai tikinčiųjų vienybę laikė sąlyga pasauliui įtikėti į Jo pasiuntinybę. Visi turį būti, pagal Kristų, viena todėl, „kad pasaulis įtikėtų, jog Tu esi mane siuntęs" (*17, 21*); visi turį susijungti „tobuloje vienybėje, kad pasaulis pažintų, jog Tu esi mane siuntęs" (*17, 23*). Kitaip sakant, *krikščionių vienybė turinti būti Kristaus pasiuntinybės liudijimas.* Kur vienybės nėra, ten pasaulis negalįs iš krikščionių būties pažinti Kristaus, kaip Tėvo Siųstojo. Todėl Kristus ir meldė savo dangiškąjį Tėvą išlaikyti vienybę Jo įsteigtoje Bažnyčioje. Katalikų vienybė yra esminis krikščioniškojo gyvenimo bruožas.

Kokia yra ši vienybė? – Jos pobūdį nurodė pats Kristus minėtoje maldoje. Jis kalbėjo savo Tėvui: „Meldžiu... tegu visi bus viena! Kaip Tu, Tėve, manyje ir aš Tavyje, tegul ir jie bus viena mumyse" (*17, 20–21*). Vadinasi, *Švč. Trejybės vieningumas Kristaus yra nurodytas kaip krikščionių vieningumo pirmavaizdis.* Krikščioniškoji vienybė turinti būti Švč. Trejybės vieningumo atvaizdas žemiškoje tikrovėje. Tai, kas šioje didžiojoje paslaptyje yra dieviškai tobula, turi atsispindėti Bažnyčioje, jos narių santykiuose vienas su kitu, jų grupėse, bendruomenėse ir draugijose. Be abejo, jokia žmogiškoji tikrovė, net ir labiausiai šventa, neatspindės Švč. Trejybės vie-

ningumo bent kiek pakenčiamai. Tačiau šis vieningumas stovi kaip amžinas idealas bei kvietimas, kaip matas ir norma, kaip pirmavaizdis ir apsprendėjas visų mūsų bendruomeninių pastangų. Todėl vykdyti Švč. Trejybės vieningumą katalikų bendruomenėje yra amžinas uždavinys, kuriam yra pašaukti visi laikai ir visos tautos.

Tačiau kuo yra būdingas Švč. Trejybės vieningumas? – Į tai mums atsako Švč. Trejybės prefacija, kurioje šis vieningumas yra išreikštas nuostabiai giliais žodžiais, teigiant, kad Dievas yra vienas *„non in unius singularitate personae, sed in unius trinitate substantiae* – ne vieno asmens vieninteliškumu, bet vienos substancijos trilypumu". Tai reiškia, kad Švč. Trejybėje yra *asmenų daugybė prigimties vienybėje*. Šios paslapties gelmės mūsų protui nėra suvokiamos. Tačiau viena yra aišku, kad Švč. Trejybės vieningumas yra *vienybė daugybėje*. Švč. Trejybė nėra vieninga visokia prasme. Ji yra vieninga visu tuo, kas plaukia iš dieviškosios *prigimties*, ir ji yra dauginga visu tuo, kas kyla iš *asmens*. Dievas yra vienas *prigimties* atžvilgiu, bet jis nėra vienas *asmens* atžvilgiu.

Jeigu tad Kristus stato Švč. Trejybės vieningumą mūsų vienybės pirmavaizdžiu ir liepia mums būti taip viena, kaip Jis yra viena su savo Tėvu, tai yra aišku, kad Jis turi prieš akis kaip tik šią *vienybę daugybėje*, kuri Švč. Trejybei yra esminė. Vienybė be daugybės yra netikra; dar daugiau, vienybė be daugybės yra uniforma, vadinasi, vienybės paneigimas, nes pati vienybės sąvoka reikalauja *įvairių* pradų, kuriuos galima ir reikia sujungti. Kur yra tik vienas pradas, ten vienybės nėra, nes nėra ko jungti. Krikščioniškoji tad vienybė nėra ir negali būti vieno kurio prado persvara prieš kitus, juos nuslėgiant arba sunaikinant. Ji negali būti gyvenimo uniforma. Kaip būtis yra daugialypė, taip daugialypė yra ir krikščionybė, nes ji yra *atpirktoji visuma*. Todėl kas kalba ir siekia krikščionių vienybės, tuo pačiu pripažįsta ir turi pripažinti šį *daugingumą*, į jį atsiremti ir paskui tik stengtis jį suderinti, kad įvairūs pradai nenueitų kas sau, bet būtų palenkti tam pačiam tikslui ir nešami to paties pagrindo.

Šitokia vienybė daugybėje yra randama visose krikščioniškojo gyvenimo srityse. Katalikų mokslas yra *vienas,* nes vienas yra Apreiškimas ir vienas mokomasis neklaidingas Bažnyčios autoritetas. Tačiau kiek jame yra srovių ir srovelių, krypčių ir teorijų! Kiekvienas didelis teologas ar filosofas Bažnyčios istorijoje yra sukūręs savą mokyklą, kuri amžių eigoje neišnyko, bet pasiliko ir ligi šiai dienai gyvena daugiau ar mažiau regimu būdu: šv. Augustinas, šv. Anselmas, šv. Tomas, palaimintasis Dunsas Škotas, Suarezas, Newmanas, Moehleris, Solovjovas, Blondelis, Wustas. Ir Bažnyčia neturi nieko prieš šį įvairumą, nes jis yra mąstančios žmogaus dvasios kūrybiškumo išraiška. Bažnyčia tuojau sustingtų, jeigu žmogaus mintis būtų viena ne tik principų, bet ir pastangų bei būdų atžvilgiu. Principų vienybėje laikosi teorijų ir srovių daugybė.

Katalikų bendruomenė yra *viena,* nes vienas yra Kristus, kuris šią bendruomenę jungia savimi į mistinį savo Kūną. Tačiau kiek joje yra grupių ir grupelių, vienuolijų ir kongregacijų, organizacijų ir profesijų, luomų ir kilčių! Kiekviena praktinio krikščioniškojo gyvenimo sritis kildina vieną ar keletą tokių sambūrių. Net tobulumo siekimas yra susiskaldęs į įvairius kelius ir kelelius. Net rekolekcijų metodai yra įvairūs: benediktiniškasis, jėzuitiškasis, pranciškoniškasis. Ir Bažnyčia gėrisi visu šiuo įvairumu, nes jis yra veiklos kūrybiškumo išraiška. Bažnytinė bendruomenė virstų nebegyva, jei viskas būtų uniformuota ir suvienodinta.

Katalikų kultas yra *vienas,* nes vienas yra Dievas ir viena yra Kristaus apreikšta religija, kuria Viešpats yra garbinamas. Tačiau koks jame yra apeigų, ritų, liturgijų įvairumas. Šalia lotyniškosios liturgijos Bažnyčioje žymią vietą užima bizantinė; šalia jos stovi koptiškoji, siriškoji, mozarabiškoji, šv. Ambraziejaus ir kt. Ir Bažnyčia ne tik pakenčia šį įvairumą, bet jį gina ir saugo, nes jis išreiškia garbinančios žmogaus dvasios kūrybiškumą. Viešpaties garbinimas sustingtų, jeigu jame nerastų atspindžio įvairiopas žmogaus būdas ir jo gyvenimas.

Tas pat yra ir profaninėse katalikų gyvenimo srityse. Nors tradicija buvo Bažnyčioje įtvirtinusi gotinį ir barokinį *meną*, tačiau popiežius Pijus XII savo enciklika „Mediator Dei" pripažino, kad „moderniniam menui turi būtinai atsiverti kelias į tinkamą tarnybą Dievo Namuose ir šventuose veiksmuose" (*Nr. 142*). Taip pat tas pat popiežius šalia vienbalsio gregorijoniškojo choralo leido liturgijoje ir daugiabalsį giedojimą, sakydamas: „Nereikia manyti, kad mūsų dienų muzika ir moderninis giedojimas turi būti be niekur nieko išskirtas iš katalikiškųjų pamaldų. Priešingai! Jeigu tik jame nėra profaninių atoskambių; jeigu jis neturi savyje nieko, kas pažemintų Dievo namus ar liturginius veiksmus; jeigu jis nėra kilęs iš tuščio nepaprastybių vaikymosi, jam reikia be jokių kliūčių leisti įeiti į mūsų bažnyčias" (*Nr. 140*). Vadinasi, meno srityse katalikai taip pat yra daugingi ir sykiu vieningi; daugingi savo stiliais, formomis, priemonėmis; vieningi savo siekimais ir meno įjungimu į Viešpaties Karalystę. Bažnyčia yra visuotinė ne tik tautų, bet ir kultūrų atžvilgiu. Todėl ji įima visa, kas tik yra vertinga kuriuo nors atžvilgiu. Profaninėse srityse ji taip pat nesiekia jokios uniformos ir jokio kitų elementų nuslėgimo *vieno* kurio naudai.

Kas čia pasakyta apie mokslą, bendruomenę, kultūrą, meną, tas pat tinka ir *politikai*. Ši sritis yra kažkodėl pasidariusi labai jautri, gal dėl to, kad ji krikščionio egzistencijoje stovi kaip tik *paskutinėje* vietoje. Būdama valstybės gyvenimo *tvarkymas*, politika neturi *savo turinio*, bet naudojasi tuo, kas yra sukurta ar sukuriama kitose srityse: moksle, mene, ugdyme, ūkyje; naudojasi ne šiems turiniams keisti, bet tik juos *tvarkyti* ir *derinti* vieną su kitu. Tuo pačiu politika pasidaro iš esmės formalinis dalykas ir atsistoja užpakalyje visų kitų vertybių, turinčių *savą* turinį. Moderninis politikos kėlimas į *turininių* vertybių rangą, jos statymas šalia arba net aukščiau už šias vertybes yra ne kas kita, kaip pagoniškasis politikos sampratos atgimimas, kada *polis* buvo viskas. Krikščionybei pastačius valstybę į savo vietą ir pripažinus teisę jai rūpintis tik „laikinųjų dalykų patogumais" (popiežius Leonas XIII,

enciklikoje „Immortale Dei", Nr. 6), politika savaime nustojo visuotinumo, virto tik *tvarkdare*, ne principine sprendėja, todėl žemesne, negu visos kitos savarankiškos vertybės. Todėl dideliu nesusipratimu skamba krikščionio lūpose teigimas, esą žemiškuose žmonijos reikaluose yra daug svarbių sričių: mokslas, menas, ekonominės ir finansinės sritys; tačiau galima sakyti, kad tautos tinkamas *valdymas* yra svarbiau už visas anas sritis. Tai yra tas pat, kas tvirtinti, kad žmogaus gyvenamame bute yra daug svarbių baldų: stalai, kėdės, spintos, lovos, bet jų *sustatymas* yra svarbesnis už juos visus. *Politika yra esmėje formalinis dalykas,* ir niekada ji nepakils krikščionio sąmonėje ligi turininių vertybių rango. Kas ją į šitokį rangą kelia, rengia kelią stabmeldybės atsigavimui.

Jau tik šis vienas politikos bruožas rodo, kad katalikų nusistatymas jos atžvilgiu buvo ir bus labai įvairus, nes valstybės valdymas gali būti įvairiai suprastas ir dar įvairiau vykdomas. Bažnyčia savos politikos *neturi* ir *negali* turėti, nes tai yra ne jos dalykas. Bažnyčia niekad nesikiša į politiką, bet politika dažnai įsikiša į Bažnyčią, nes peržengia savo kompetencijos ribas ir užgrobia tai, kas jai iš esmės nepriklauso. Tačiau kol politika pasilieka teisėtose savo sienose arba aname popiežiaus Leono XIII minimame aprėžtame rate (plg. encikliką „Immortale Dei", Nr. 6), tol ji „vyksta savarankiškai" (popiežius Leonas XIII; t. p.) ir tol krikščionys čia turi laisvę mąstyti ir veikti taip, kaip jiems atrodo geriau. „Visiškai yra leistinas, – sako popiežius Leonas XIII, – tinkamu būdu pareikštas nuomonių skirtumas grynai politinių klausimų srityje. Tokių kaip: kokia yra geresnė valstybės forma, kokiu būdu tvarkytinas miestų gyvenimas" („Immortale Dei", Nr. 14). Todėl būtų sustingimo ženklas, jeigu katalikai politinėje srityje mąstytų ir veiktų visi vienodai. *Valstybės tvarkymas arba politika nėra apreiškimo dalykas, todėl čia vieno kurio privalomo atsakymo būti negali.* Ir niekas ligi šiol dar nesurado *geriausio* atsakymo. Politinė įvairybė kaip tik yra pastangos šio geriausiojo ieškoti. Todėl būtų tiesiog nuostabu ir net keista, jeigu katalikai, būdami daugingi moksle, ben-

druomenėje, kulte, mene, filosofijoje, kažkodėl pasidarytų uniformuoti politikoje, vadinasi, kaip tik toje srityje, kuri labiausiai laisva, nes labiausiai profaninė. Nesusipratimas tad yra teigti, kad yra apgailėtinas *visokis* krikščionių susiskaldymas. Ne pats susiskaldymas yra apgailėtinas, bet *susiskaldžiusieji*, jeigu jie nesuvokia suskilimo prasmės arba ją savo elgesiu iškreipia. Kaip visur, taip ir politikoje katalikai gali (kartais net ir turi) būti *vieningi daugybėje*.

Kaip jie turi santykiuoti tarp savęs? – Krikščioniui šis klausimas yra savaime aiškus: *jų santykiai turi būti valdomi tiesos ir meilės dvasios*. Diskusijos, klausimų kėlimas ir jų nagrinėjimas, savos nuomonės skelbimas bei skleidimas yra savaime suprantami ir būtini dalykai. Tačiau viršum jų stovi tiesa ir meilė: *tiesa idėjai ir meilė žmogui*. Tai yra dieviškosios vertybės, kurių krikščionis niekur ir niekados negali išsižadėti, jeigu jis nori palikti Kristaus mokinys. Todėl iškreipti tyčiomis svetimas mintis, priskirti savo oponentui tai, ko jis nėra teigęs, įtarinėti žmones, skelbti apie juos nesamus ir nebūtus dalykus, skųsti juos vyresniems, jiems nieko apie tai nežinant, yra nusikaltimas tiesai ir meilei, vadinasi, *nuodėmė*. Jau Leonas XIII žinojo šitokias politinių diskusijų silpnybes, todėl aštriai įspėjo katalikus jų saugotis: „Neteisinga būtų kaltinti dėl skirtingų minėtais klausimais pažiūrų tokius žmones, kurie žinomi yra kaip nuoširdžiai atsidėję Apaštalų Sostui ir pasirengę klusniai vykdyti jo sprendimus. Dar didesnė neteisybė įvyksta tada, kai tokie žmonės, kas, deja, ne kartą pasitaiko, pradedami įtarinėti, tarsi jie būtų paniekinę katalikų tikėjimą arba lyg jų pačių tikėjimas būtų pasidaręs nepatikimas. Šitą įspėjimą turi ypatingu būdu atsiminti rašytojai, o dar labiau laikraščių leidėjai" (enciklikoje „Immortale Dei", Nr. 14). Jeigu šis popiežiaus įspėjimas bus paisomas, tuomet politinė įvairenybė katalikų gyvenime nekels jokios painiavos, nes ši pastaroji kyla ne iš pačios įvairybės, bet iš to, kad įvairiai politiškai galvojantieji žmonės elgiasi su kitaip manančiais ar veikiančiais ne pagal tiesos ir meilės dvasią, vadinasi, *nekrikščioniškai*. Ne įvairybę tad reikia

naikinti, nes ji gyvybės ir kūrybos ženklas, bet sutramdyti savo nekatalikiškus poelgius.

Tačiau esti valandų ir sričių, kur katalikai turi eiti *išvien* – vis tiek koks būtų jų politinis nusistatymas ar sąjūdis, kuriam jie priklausytų. *Katalikas visų pirma yra Bažnyčios narys, o tik paskui kurios nors partijos ar grupės atstovas.* Todėl kur esti paliečiama Bažnyčia, vadinasi, kur politika neteisėtai peržengia savas ribas, ten katalikai turi mesti visas diskusijas ir stoti vieningai *prieš* šitokį politikos nekompetentingumą ir totalizmą. Tokiu atveju, sako popiežius Leonas XIII, „neturi būti paliekama vietos vidaus nesutarimams ar partijų aistroms. Visi turi siekti, susijungę mintimis ir pastangomis, bendro tikslo, būtent – apsaugoti valstybę ir išlaikyti religiją" („Immortale Dei", t. p.). Iš kitos pusės, katalikai turi būti vieningi tose srityse, kurios yra *principinės* ir kurių išsprendimas priklauso jų pasaulėžiūrai, pavyzdžiui, moterystė, ugdymas, socialinis gyvenimas, religija. Šios sritys tik paviršium žiūrint priklauso politikai. Tačiau savo *esme* jos yra griežtai pasaulėžiūrinės ir normalioje valstybės sąrangoje negali būti tvarkomos *politikų*, bet atitinkamų savos srities žmonių, esančių *Bažnyčios* žinioje. Todėl jų klausimus sprendžiant katalikai turi būti vieningi.

Žiūrint į mūsų katalikų visuomeninį gyvenimą, reikia pastebėti, kad jis taip pat vyksta *dauginga* linkme. Mes čia uniformos taip lygiai nemėgstame, kaip ir visur kitur. Ir tai yra sveikas reiškinys. Jis rodo, kad visuomeninė mūsų dvasia nėra sustingusi ar užsnūdusi, kad ji nepasitenkina tik senaisiais laimėjimais, kad ji ieško ir kuria. Todėl *daugingumas politinėje mūsų veikloje yra mūsų stiprumo laidas.* Mūsų katalikai visuomeniškai mirs, jeigu jie užsidės uniformą ir pasidarys visi kaip vienas, susitelkdami į vieną politinę partiją ar grupę. Tai bus ženklas, kad didesnės katalikų masės nebegalvoja, kad joms yra vis tiek, kaip politika vyksta, kad joms bet koks politinių klausimų išsprendimas yra neįdomus. Tai bus ženklas, kad katalikiškoji mūsų visuomenė virsta mase, kurią popiežius Pijus XII teisingai laiko demokratijos didžiausiu prie-

šu. Nereikia tad niekam rūstauti, jeigu šiandien mūsų katalikai iš lėto politiškai diferencijuojasi ir kuria naujų planų ateičiai. Reikia tik, kad ši diferencija, ši daugybė susiderintų vienybėje. Kas liečia Bažnyčios principinių sričių reikalą, turime pasakyti, kad *mūsų katalikai visur ėjo išvien*. Ligi šiol vienybės jie niekur nėra išdavę. Visuose svarbesniuose pasaulėžiūrinių (ir net valstybinių!) klausimų sprendimuose jie pasirodė ir išsilaikė aukštumoje. Santykiuose tarp savęs yra įvykęs vienas kitas netikslus ėjimas. Žinoma, žmogiškų silpnybių išvengti yra sunku. Vis dėlto yra pagrindo tikėtis, kad ateityje ir šie ne visai vykę ėjimai pranyks, ir *daugingumas vienybėje* pasiliks mūsų politinio pažangumo ir kūrybiškumo ženklas.

SOCIALINIS KATALIKŲ TEISINGUMAS

P a s t a b a . Tokia tema man teko skaityti K.V.C. Konferencijoje paskaitą 1936 m. gruodžio 28 d. Paliesti klausimai sukėlė gyvų diskusijų ir atskleidė vieną kitą ne taip suprastą dalyką, kaip buvo norėta. Todėl, nors paskaita yra parašyta ne spaudai, vis dėlto ją noriu paskelbti tokią, kokia ji buvo paskaityta, kad kiekvienas savo teigimus ir priekaištus galėtų patikrinti. Pastabos išnašose padarytos, norint paaiškinti kai kurias diskusijų metu iškeltas abejones.

Autorius

ĮŽANGA

Paskaitos pobūdis ir uždaviniai

Tiksliau yra kalbėti apie socialinę katalikų *meilę*, negu apie socialinį jų *teisingumą*. Teisingumas, kaip matysime vėliau, priklauso žmogiškajai, gamtinei, sričiai. Tuo tarpu meilė, kaip jau popiežius Leonas XIII aiškiai pabrėžė, negali būti atsieta nuo dieviškosios – antgamtinės srities. Katalikybė nėra ir negali būti *tik* žmogiškosios, gamtinės, srities gynėja, josios reikalavimų vykdytoja ir josios principų skelbėja. *Katalikybė yra daug daugiau negu grynas žmogiškumas.* Prie to, kas žmogui yra įgimta, kas jam priklauso pagal vadinamąją prigimtąją teisę, katalikybė prideda dar žymiai daugiau: ji prideda dieviškąją malonę ir visą gamtinę tvarką persunkia antgamtiniais pradais. Jeigu tad teisingumas priklauso gamtinei sri-

čiai, o meilė – antgamtinei, tai *katalikybei kaip tokiai yra charakteringas ne teisingumas, bet meilė.* Štai kodėl ir yra tiksliau socialinėje katalikų gyvenimo srityje kalbėti apie meilę, bet ne apie teisingumą. Meilės principo nevykdąs žmogus dar gali būti *žmogus,* bet jis nebegali būti *krikščionis katalikas.* Vieno tik teisingumo katalikiškumui nepakanka.

Posakis „socialinis *katalikų* teisingumas" yra žymiai turtingesnis už posakį „socialinis teisingumas". Kaip visame gyvenime, taip ir socialinėje srityje, katalikai yra visu dangumi skirtingi nuo nekatalikų, nuo nekrikščionių. Pakrikštytas žmogus su visa būtimi santykiuoja kitaip, negu tas, kurio Krikšto malonė nėra palietusi[1]. Todėl kataliko vykdomi socialinio teisingumo darbai taip pat yra pagrįsti kuo kitu ir įgyja visai kitokį pobūdį. Jau paprasto gyvenimo patyrimas parodo, kad žmonės iš kataliko reikalauja žymiai daugiau negu pareigos tik *ex iustitia. Gryno teisingumo patenkinimas dar nepatenkina katalikiškosios sąžinės reikalavimų.* Socialinis katalikų teisingumas eina žymiai toliau negu prigimtasis juridinis teisingumas. Jis paliečia socialinės meilės sritis ir tik jose randa galutinį savo pagrindą bei pateisinimą. Todėl *katalikų gyvenime, bent teoretiškai, socialinis teisingumas sutampa ir turi sutapti su socialine meile.* Štai kodėl gali būti pateisinama kalbėti apie socialinį katalikų teisingumą, suprantant jį žymiai platesne prasme.

Šios paskaitos uždavinys nėra pasiūlyti kokią nors konkrečią, išstudijuotą ir suplanuotą katalikų *socialinio*[2] gyvenimo reformą, nors tokia reforma yra *būtinai* reikalinga. Bet jai pravesti ir net suprasti reikia psichologinio katalikiškosios sąmonės paruošimo. Todėl visos čia dėstomos mintys ir sten-

[1] Katalikybė nėra tik paprastas žmogui priedas, bet visiškai nauja buvimo forma (*Seinsform*). Katalikas ne tik kitaip mąsto, nori ir kuria, bet ir kitaip *yra,* negu nekrikštytas žmogus. Krikšto sakramentas turi gilią ontologinę prasmę, ir jo žmogui įspaustas charakteris apima visą jo buvimą. – *Aut.*

[2] Visa, kas čia keliama, liečia tik *socialinę* katalikų gyvenimo sritį: jos teorijas ir praktiką. Todėl iš to dar negalima daryti kokių nors išvadų kitoms katalikų sritims: mokslinei, meninei ar politinei. Apie tai reiktų kalbėti skyrium ir išvados galbūt būtų visiškai kitokios. – *Aut.*

giasi visų pirma *pažadinti* katalikų sąžinę socialinio klausimo atžvilgiu, *nurodyti* pagrindinį socialinio klausimo sprendimo būdą ir *paakinti* imtis konkrečių reformų, nurodant svarbesnes jų sritis. Katalikybės *teorijoje* socialinis klausimas seniai jau yra išspręstas. Bet katalikų *praktikoje* jis yra vilkinamas ligi pat mūsų dienų, grėsdamas patiems katalikams baisiomis katastrofomis. Todėl ištirti priežastis, kodėl katalikai nerealizavo ligi šiol socialinių katalikybės idėjų, ir nurodyti principus bei priemones tokiam realizavimui taip pat yra šios paskaitos uždaviniai.

1. *Socialinė katalikybės teorija ir socialinė katalikų praktika*

a. Katalikybės pretenzijos išspręsti socialinį klausimą

Knygose, brošiūrose, straipsniuose ir paskaitose nuolatos yra tvirtinama, kad katalikybė esanti *vienintelė*, kuri turinti savyje jėgos sutvarkyti pakrikusį socialinį gyvenimą. J. Messneris teisingai pastebi, kad „socialinės krikščioniškosios reformos visoje savo istorijoje buvo palaikomos įsitikinimo, kad socialinis klausimas negali būti išspręstas be Bažnyčios bendradarbiavimo."[3] Praktikoje šitas įsitikinimas ir šitos pretenzijos esti taip dažnai kartojamos, kad jos peržengia, kartais, net kuklumo ribas ir virsta savotiškai tuščiu pasigyrimu, kuriam Georges Duhamelis taikė žodžius: „Aš sutinku kartais kvalifikuotų krikščionių, bet aš nerandu kuklių."

Iš kitos pusės, taip pat ne rečiau yra kartojama, kad *katalikybė nėra susijusi su jokia socialine ar ekonomine sistema,* kad ji susiderina su visomis, kurios tik neįžeidžia žmogaus asmenybės ir sąžinės. Abu įsitikinimai sudaro nelemtą paradoksą, kuris katalikiškajam gyvenimui yra padaręs nemaža skriaudos. Jeigu pirmasis įsitikinimas, kad katalikybė vienintelė galinti sutvarkyti socialinę sritį, stumia katalikus į pozityvius so-

[3] Die soziale Frage der Gegenwart, Innsbruck, 1934, p. 459.

cialinius darbus ir radikalesnes reformas, tai ne mažesnės pastangos atsiriboti nuo kiekvienos jau esamos sistemos šitas reformas migdo ir trukdo. Nenoras būti apšauktam socialistu, kapitalistu, nacionalistu ar kokiu kitokiu paraližiuoja katalikų veikimą, ir štai jau baigiame antrąjį tūkstantį metų, o katalikai, kurie nuolatos skelbia, kad socialinio klausimo raktas yra jų rankose, nėra formulavę jokios, *bent kiek aiškesnės ir konkretesnės*, socialinės ir ekonominės programos[4].

Socialinis klausimas giliausioje savo prigimtyje yra *religinis* klausimas. Todėl tik katalikybė, kaip tobuliausia religija, turi jėgos šitą klausimą išspręsti, nes šiam dalykui juridinių ir politinių priemonių nepakanka. Jam reikia dorinių ir religinių priemonių, kurių tobuliausia valdytoja ir yra katalikybė. Čia katalikų įsitikinimas ir nujautimas eina visai teisinga kryptimi. Taip pat teisinga, kad katalikybė nėra susijusi su jokia socialine ar ekonomine sistema, nes visos šitos sistemos yra grynai *profaninės*, neturinčios religinių pagrindų ir todėl su katalikybe susiliečiančios tik iš tolo. Bet tai dar nereiškia, kad katalikybė negali turėti *savos*, jai tik vienai charakteringos socialinės sistemos, išaugusios iš antgamtinių josios pagrindų ir persunktos antgamtinio solidarumo principais. Kitaip ir būti negali. Jeigu katalikybė skelbiasi, kad ji vienintelė galinti išlaisvinti žmones iš socialinių negerovių, ji *turi* parodyti, kokiu būdu ji tai padarys. Ji turi atskleisti *savo* sistemą, *savo* planus, *savo* siūlomą socialinio gyvenimo būdą, nes tik šitaip socialinės pretenzijos galės būti suprantamos ir pateisinamos. *Atsiribojimas nuo profaninių sistemų kaip tik turi vesti katalikus į religinės, socialinės sistemos kūrimą.* Kai eina kova už mases, tai šitas mases laimėti galima ne žodžiais, bet prasmingesnio gyvenimo atskleidimu ir realizavimu.

[4] Ligi Leono XIII apie tokią *programą* negali būti nė kalbos. Griuvus *reikalo ūkiui* ir prasidėjus kapitalistiniam *pelno ūkiui*, katalikai pasijuto neturį nieko *sava* ir *konkretaus* ekono <...>. Bet tai buvo *enciklika*, ne *programa*. Ji nurodė tik bendrus principus. Gyvas ir tikrai konkrečios sistemos siekiąs katalikų sąjūdis prasidėjo tik po popiežiaus Pijaus XI enc. „Quadragesimo Anno". Taigi jis tebėra tik penkerių metų kūdikis. – *Aut.*

Socialinių savo *principų* katalikybė turėjo nuo pat savo gyvenimo pradžios. Nuo pat pradžios ji stengėsi juos realizuoti ir *praktikoje*. Pirmaisiais amžiais, kada katalikiškoji dvasia buvo žymiai gyvesnė, socialinio gyvenimo sukatalikinimas buvo daug labiau jaučiamas negu paskesniais laikais. Tertuliano cituojamas posakis, kuriuo stabmeldžiai charakterizavo krikščionis „žiūrėkite, kaip jie myli kitas kitą", liečia socialinės meilės sritį. Romos teisė pakankamai buvo pabrėžusi *teisingumą*. Katalikybė norėjo parodyti, kad ji gali daugiau, kad ji socialinio gyvenimo pagrindan deda *meilę*, kuri stabmeldžiams buvo beveik nežinoma. Todėl patristinėje literatūroje randame kalbant maža apie teisingumą, bet labai daug apie meilę. *Socialinės Bažnyčios Tėvų teorijos yra pagrįstos caritas principu*. Tuo jos skiriasi nuo vėlesnių teorijų ir nuo šiandieninės moralinės teologijos, kurios *didžiausias* traktatas yra *de iustitia et iure*[5]. Persekiojama katalikybė padarė socialinei sričiai daugiau, negu tada, kai ji gavo laisvę. Viduriniais amžiais, kada gyvenimas buvo ne tiek komplikuotas, socialinės katalikiškosios sistemos nebuvimas nebuvo taip aštriai jaučiamas. Bet naujaisiais laikais, kai išaugo kapitalizmas ir kai žmonių masės virto saujelės didžturčių vergais, tada pasirodė, kiek katalikai socialinėje srityje yra nukatalikėję ir kiek jie yra atsilikę nuo pirmųjų krikščionių.

Henri Simonas, kuris yra pasakęs Prancūzijos katalikams daug karčių tiesos žodžių, cituoja ir nagrinėja vyskupo Freppelio pamokslą, pasakytą 1880 m. 1 d. vasario Šv. Magdelenos bažnyčioje Paryžiuje, *kaip pavyzdį*, kokiu būdu katalikų buvo sprendžiamas socialinis klausimas. Minėtas pamokslininkas socialinio klausimo kilmę suvedė į prancūzų revoliuciją, kaltę suvertė demagogams, kurie kiršina minias prieš teisėtus viršininkus ir darbdavius. Kaip priemones, vyskupas

[5] Tuo nenorima pasakyti, kad šių dienų moralinė teologija yra paremta kitokiais *principais*, negu patristikos metu. Ne! Bet reikia pripažinti, kad tradicinė moralinė teologija ir etika išdirbo, kaip pastebi J. Messneris, puikią teisingumo sistemą: *iustitia legalis, iustitia distributiva, iustita commutativa*. Tuo tarpu *caritas* sistemos mes veltui ieškotume. *Caritas* principo reikalavimai yra išblaškyti ir blanksta prieš teisingumo principą. – *Aut.*

pasiūlė „skelbti sėkmingai susilaikymą troškimuose, kito teisių respektavimą, pasidavimą Dievo įsteigtai tvarkai, kantrybę, pasiaukojimą ir pasitenkinimą."[6] Ir tai nėra vienintelis pavyzdys. Tas pats autorius teigia, kad „socialinio klausimo atžvilgiu visą XIX a. traukėsi dvasininkijos apsileidimas, ne visai pilnas, bet per daug visuotinis."[7] Antrojoje šio šimtmečio pusėje, tiesa, pradėta apie socialinę sritį kalbėti. Bet šitos kalbos buvo dažniausiai *pamokslai* apie nusižeminimą ir kantrybę. Vietoje, kad iškeltų socialinius katalikybės principus, juos pritaikytų socialiniame gyvenime ir apgintų skriaudžiamuosius, katalikai sėdėjo prie vieno stalo su kapitalizmo atstovais ir nematė, kaip minios nusigrįžo nuo Bažnyčios, kuri nesuspėjo laiku pasiūlyti naujo geresnio gyvenimo. Jeigu katalikai – pasauliškiai, kunigai ir vyskupai – būtų buvę uolūs socialinio klausimo sprendėjai, enciklika „Rerum Novarum" būtų pasirodžiusi žymiai anksčiau. Ji pasivėlino, ir dėl to patys katalikai yra daugiausia kalti.

Bet su „Rerum Novarum" pasirodymu katalikų socialinis neveiklumas nepasibaigė. Tėvas Ruttenas, dėstydamas socialinę Bažnyčios doktriną, pastebi, kad, pasirodžius „Rerum Novarum", aplinkui ją susidarė *conspiration du silence,* vadinasi, savotiškas tylos boikotas. „Ne tik pramoninkų daugumas, – sako Ruttenas, – bet didelis skaičius katalikų politikų ir veikėjų pasiliko indiferentūs ir net priešingi, kad būtų organizuojami autonominiai darbininkų sindikatai ir darbas būtų apsaugojamas įstatymų keliu."[8] Pirmosios Leono XIII idėjoms kliūtys buvo pastatytos pačių katalikų. Tas pat buvo ir su Leono XIII *Caritas* programa. Kaip pastebi J. Meyeris, Leono XIII amžininkai iš šio popiežiaus enciklikų jokios *Caritas* programos neišskaitė[9]. Lorenzas Werthmannas, kuris pats studijavo Romoje ir kuris 1897 m. išleido atsišaukimą steigti *Caritas* sąjungą Vokietijoje, nė žodeliu nemini Leono

[6] *H. Simon,* Les catholiques, la politique et l'argent, Paris, 1936, p. 89.
[7] Op cit., p. 100.
[8] Cit. *H. Simon,* Op. cit., p. 103.
[9] Plg. Die soziale Frage und der Katholizismus, Paderborn, 1931, p. 215.

XIII enciklikos[10]. Tuo tarpu Šiaurės Amerikos ekonomistas Henry George kaip tik suprato caritatyvinį enciklikos pobūdį ir už tai ją smarkiai kritikavo. Nurodęs šituos pavyzdžius, Meyeris priduria: „Nuostabus yra šitos enciklikos likimas: priešininkai pažino greičiau ir aiškiau, kad enciklika „Rerum Novarum", nors pirmoje eilėje duoda apmatus didžios katalikiškos ūkio programos, slepia savyje ne mažesnę ateities katalikiškąją *Caritas* programą."[11] Ūkinė Leono XIII programa buvo sutikta tylėjimu, o *Caritas* programa buvo ilgai nesuprasta. Ir visa tai vyko tuo metu, kada kiekvieną valandą socialinį gyvenimą reikėjo gelbėti, nes jis šuoliais lėkė į katastrofą. Ir tik po Didžiojo karo, net tik po „Quadragesimo Anno" katalikai sujudo taisyti tai, ką jų tėvai buvo apleidę. Deja, šitas darbas buvo žymiai pavėlintas. Socialinė sritis jau buvo persunkta socialistinių tendencijų, kurios šiandien kiekviename krašte reiškiasi organizuotomis, viskam grasančiomis formomis.

b. Socialinio katalikų neveiklumo priežastys

Nors katalikybė visai teisingai pretenduoja išspręsti socialinį klausimą, bet katalikų neveiklumas padaro, kad šitos pretenzijos vis dar lieka per maža vaisingos. Dėl ko tad yra atsivėręs plyšys tarp oficialaus socialinio Bažnyčios mokslo ir katalikų praktikos? Kas šitą plyšį padarė ir kas jį palaiko? Šitų priežasčių susekimas mums parodys, kad praktinis socialinis katalikų gyvenimas eina ne tuo keliu, kurį jam rodo katalikybė, kad katalikų pralaimėjimai socialinėje srityje kaip tik yra Apvaizdos bausmė už tą nelemtą dualizmą, kuris lyg vėžys ėda visą katalikiškąjį socialinį gyvenimą.

Pirmoji priežastis, kuri padaro, kad katalikai, ligi šiol neįsijungė į socialinę katalikybės doktriną, yra *per menkas teori-*

[10] Plg. Op. cit., ibid.
[11] Op. cit., p. 218.

nis ir praktinis Caritas idėjos pabrėžimas[12]. Mums visiems yra gerai žinoma, kad artimo meilės įsakymą Kristus pastatė *šalia* Dievo meilės įsakymo. Šito įsakymo formulavimas taip pat, rodos, visiems yra aiškus: „Mylėk savo artimą, kaip pats save". Aš, mano asmuo, mano reikalai čia yra *norma*, pagal kurią turiu spręsti apie artimo meilę. Ir juo labiau mano artimo meilė artinasi prie mano asmens meilės, tuo aš labiau įvykdau Kristaus įsakymą. Tikras šito įsakymo įvykdymas nemato skirtumo tarp savęs meilės ir artimo meilės.

Tuo tarpu moralinėje katalikų filosofijoje šitas Kristaus įsakymas buvo išaiškintas savotiškai. Posakis „kaip pats save" čia buvo suprastas *ne kaip norma*, prie kurios visados reikia artintis ir nuo kurios nukrypimas reiškia įsakymo neįvykdymą, bet *kaip pavyzdys*, kuriuo reikia sekti. Tuo tarpu pavyzdys niekados nėra tokios sankcionuojančios galios, kaip norma. Todėl šv. Tomas, kalbėdamas apie mylėjimo tvarką, leidžia save labiau mylėti, negu artimą. „Meilė žmogaus sau pačiam, – sako jis, – yra kaip pavyzdys meilės, kuri turima kitam. Bet pavyzdys yra geresnis, negu tai, ką jis nurodo. Todėl *ex charitate* žmogus turi save labiau mylėti, negu artimą."[13] V. Cathreinas, atsiremdamas į šituos šv. Tomo žodžius, Kristaus posakį „kaip pats save" išaiškina taip, kad jis, pasak Cathreino, *reiškiąs ne lygybę, bet tik panašumą*[14]. Kitaip sakant, *moralinėje katalikų filosofijoje artimas yra ne lygiai mylėtinas, kaip aš pats, bet tik panašiai, kaip aš pats.* Suprantama, kad panašumas nėra ir negali būti jokia norma, nes jis nėra jokiais dėsniais apsprendžiamas ir jokiam aiškiam apibrėžimui nepasiduoda.

Padėjus šitokį meilės įsakymui filosofinį pagrindą, buvo aišku, kad meilė nebus socialinio gyvenimo principas. Katalikų socialinėse teorijose iš tikrųjų pagrindo ieškoma teisin-

[12] *Caritas* idėja socialinėje katalikų etikoje buvo *gyva* visais amžiais. Bet ji buvo: a) palikta daugiau kiekvieno individualinei sąžinei, b) ji nebuvo apvelkama bendruomeninėmis formomis, kaip pirmaisiais amžiais, c) *caritas* pareigų nevykdymas nebuvo taip sankcionuojamas, kaip teisingumo nuodėmės. – *Aut.*

[13] 22ae, q. 26, a. 4.

[14] Plg. Moralphilosophie, Leipzig, 1924, II, p. 77.

gume. Apie meilę arba visai nekalbama arba tik paminima, kad šalia teisingumo eina ir meilė. Otto Schillingas, pavyzdžiui, sako, kad „pirklys gali savo reikalus tiesioginiu būdu netvarkyti pagal *Caritas* principą, vadinasi, pagal dorinius ir religinius nurodymus. Į tokius ankštus santykius dorinioreliginio mąstymo ir ekonominio veikimo iš viso negalima suvesti."[15] Čia pasitenkinama tuo, kad pirklys elgiasi pagal teisingumo principą. Pripažinkime atvirai, kad tai yra teisingas principas, bet – ne specialiai katalikiškas[16]. Jeigu katalikybė būtų niekas kitas, kaip tik prigimtosios teisės pakartojimas, Kristus būtų veltui atėjęs į pasaulį. Per menkas meilės principo vertinimas socialiniame gyvenime degraduoja šitą gyvenimą į prigimtąsias sferas. Padorus stabmeldys taip pat laikosi teisingumo principo, ir senovės išmintis skelbia, kad *iustitia est fundamentum regnorum*. Jeigu mes savo katalikiškose teorijose ir savo katalikiškuose veikaluose kartojame tik tai, ką yra pasakę romėnai, kuo mes nuo jų šiuo atžvilgiu skiriamės? Mes puikiai atsimename, kad *iustitia est fundamentum regnorum*, bet mes dažnai užmirštame, kad *charitas est fundamentum regni coelorum*. Mes per maža kreipiame dėmesio į meilės įsakymą, mes jo neišvystėme, mes nesukūrėme pagal jį socialinės doktrinos ir nenurodėme priemonių jam realizuoti gyvenime. Štai kodėl Leono XIII amžininkai jo enciklikoje nerado *Caritas* programos, nes jiems nė į galvą neatėjo, kad socialinis gyvenimas gali būti grindžiamas kuo kitu, negu teisingumu.

Antra priežastis, kodėl katalikai savo praktikoje atsiliko nuo socialinio katalikybės mokslo, yra *per didelis luominio pragyvenimo pabrėžimas*. Luominio pragyvenimo idėja remiasi tuo, kad savo reikalavimų tenkinimo norma yra padaroma ne *ap-*

[15] Katholische Sozialethik, München, 1929, p. 61.

[16] Šita prasme, rodos, ir Leonas XIII yra kalbėjęs, priimdamas 1889 m. kardinolą Langénieux: „Kristus nurodė kelius žemės turtams teisingai valdyti. Bet to dar neužteko. Buvo būtina, kad abi klasės būtų suartintos ir surištos religiniu nepertraukiamu ryšiu. Tai buvo *Caritas* uždavinys... Tai buvo vienintelė priemonė, kurios pagalba neišvengiamame žmonių nelygume galima sukurti kiekvienam pakenčiamą buvimą" (cit. *Meyer*, Die soz. Frage u. der Katholizismus, p. 233). – *Aut.*

skritai žmogiškieji reikalai, kurie yra visiems vienodi, bet *luomo*[17] reikalai. Luominio pragyvenimo idėja yra istorinių aplinkybių padaras. Gyvenimas taip susiformavo, kad atsirado įvairių luomų, kurių reikalavimai buvo nevienodi. Ir šitas nevienodumas kaip tik buvo padėtas į pragyvenimo pagrindus. W. Sombartas, kalbėdamas apie modernųjį kapitalizmą, šitaip charakterizuoja luominio pragyvenimo padarinius: „Čia aiškiai atsiskiria vienas nuo kito du sluoksniai, kurių gyvenimas yra būdingas visam prieškapitalistiniam buvimui: ponai ir liaudies masė, turtingi ir vargšai, sinjorai ir kaimiečiai, amatininkai ir karabelninkai, žmonės, kurie gyvena laisvą, nepriklausomą gyvenimą, be ekonominio darbo ir tie, kurie savo veido prakaitu pelno duoną – ūkio žmonės."[18] Toliau Sombartas vaizduoja, kas yra tas poniškas gyvenimas. „Gyventi sinjorišką gyvenimą reiškia gyventi iš pilnumos ir daugeliui leisti gyventi, reiškia savo dienas leisti karuose ir medžioklėse, o naktis – linksmuose rateliuose, žaidžiant kaulais, arba gražių moterų glėbyje; reiškia statyti pilis ir bažnyčias, parodyti visą savo puikumą ir liuksusą turnyruose ir kitomis iškilmingomis progomis... Išlaidos visuomet esti didesnės, negu pajamos. Reikia tad šias pastarąsias padidinti... Sinjoras pinigus niekina. Jie yra jam nešvarūs, kaip nešvarus yra kiekvienas pelningas darbas. Pinigai yra išleisti: *usus pecuniae est in emissione ipsius*" (S. Thomas)[19]. Sombartas čia kalba apie prieškapitalistinius laikus ir juos vaizduoja viduramžiškais terminais. Bet niekas čia nepasikeis, – jeigu vietoje sinjoro įdėsime buržujų, vietoje turnyro – kavines, restoranus ar teatrus. *Luominio pragyvenimo idėja atidarė luomo reikalavimų tenkinimui neribotas galimybes.*

Kaip katalikai nusistatė šitos luominės pragyvenimo idėjos atžvilgiu? *Moralinėje katalikų filosofijoje luominis pragyveni-*

[17] Luomas nėra *profesinės pareigos*, kurios visuomenėje nėra vienodos ir todėl reikalauja nevienodų priemonių. Pareigų atlikimas yra žmogiškumo reikalavimas. Todėl pats žmogiškumas reikalauja ir atitinkamų priemonių, resp. *turto*. Bet tai yra visai kas kita, negu luomo pretenzijų reikalavimas. – *Aut.*

[18] Der moderne Kapitalismus, I, 1, München u. Leipzig, 1921, p. 32.

[19] Op. cit., p. 33.

mas pasidarė turto tikslas. Kraunamo turto kiekį kaip tik šita idėja matavo. Tai aiškiai, kaip niekur kitur, matyti šv. Tomo doktrinoje. Šv. Tomas sako, kad išviršiniai gėriai yra pateisinami, kaip naudingi tikslui. Jie turi turėti tam tikrą matą. Ir šitas matas, pasak šv. Tomo, kaip tik ir yra *vita secundum suam conditionem.* Nuodėmė yra peržengti šito mato ribas: *In excessu huius mensurae consistit peccatum*[20]. Kardinolas Kajetonas, aiškindamas šitą šv. Tomo nustatytą matą – *vita secundum suam conditionem,* – priduria, kad „žodžiu *vita* čia suprantamas ne tik maistas ir gėrimas, bet kiekvienas sveikas naudingumas ir linksmumas, prisilaikant padorumo."[21] Šv. Tomas net teigia, kad iš to, kas reikalinga pragyvenimui pagal savo luomą, nereikia duoti išmaldos, nes niekas nėra įpareigojamas gyventi jam nepatinkančiu būdu[22]. Reikia dar priminti, kad, kaip sako H. Rostas, „buvimas turtingu scholastikų visais laikais buvo laikoma Dievo norėtu padėjimu. Praturtėjimo atžvilgiu šv. Tomas atstovavo statiniam supratimui, pagal kurį kiekvienas visą gyvenimą turi pasilikti tokioje pat padėtyje[23]. Šitą šv. Tomo pažiūrą koregavo kardinolas Kajetonas, kuris leido vargšui praturtėti. Bet šitas praturtėjimas vis dėlto labai ankštai buvo surištas su luominiu pragyvenimu. Žemo luomo žmogus galįs pakilti į aukštesnį luomą ir tuo pačiu turįs pasidaryti turtingesnis, kad patenkintų savo luomo reikalavimus[24]. Ir šiandien luominio pragyvenimo idėja tebevaldo daugelio katalikų protus ir teorijas.

[20] 22ae, q. 118, a. 1.

[21] Cit. *W. Sombart,* Op. cit., p. 32.

[22] Cit. *O. Schilling,* Op. cit., p. 88.

[23] Cit. Die Kulturkraft des Katholizismus, Paderborn, 1930, p. 175. Reikia pridurti, kad šitas šv. Tomo statizmas ryškiai matyti ir apskritai visuomeniniuose žmonių santykiuose. Žmonės, pasak šv. Tomo, vieni yra *naturaliter domini,* o kiti – *naturaliter servi.* Gamta stengiasi visus žmones padaryti aukštos vertybės, bet *per accidens* jai pasitaiko ir menkaverčių. Jie tad ir yra skirti būti *servi.* Šitas menkavertingumas, pasak šv. Tomo, turi tam tikrą kaltės (*culpae*) charakterį, o teisingumas reikalauja kaltę nubausti. Todėl vergija yra prigimtąją teisę atitinkąs ir užtarnautas tokių žmonių likimas (Plg. Suppl. 52, ad 2, et 3).

[24] Cit. *H. Rost.,* Op. cit., ibid.

Luominio pragyvenimo idėja atidarė duris kiekvienam pasiteisinimui. Luomo reikalavimai nėra ir negali būti aprėžti. Todėl šita idėja pasiremdami, praėjusių laikų kunigaikščiai, vyskupai, pralotai, bajorai ir visokios rūšies didikai iš tikro gyveno pagal *conditionem suam* ne tik maisto ar gėrimo, bet ir buto, ir baldų, ir aprėdo, ir pasilinksminimų atžvilgiu. Iš kitos pusės, kiemsargiai, baudžiauninkai, amatininkai skurdo, šalo ir alko taip pat *secundum conditionem suam*. *Luominio pragyvenimo idėja užstelbė žmogiškojo pragyvenimo idėją*. Žmogus yra visų pirma žmogus, o tik paskui kunigaikštis, vyskupas, bajoras, kiemsargis ar batsiuvys. Todėl jis visų pirma turi turėti pragyvenimą *secundum conditionem humanam*. Kiemsargiui reikia tiek pat maisto ir tokių pat vitaminų, kaip ir profesoriui ar kanauninkui. Kiemsargiui reikia tiek pat šilumos ir šviesos, kiek ir ministeriui. Kiemsargio vaikams reikia tokio pat mokslo, tokių pat mokomųjų priemonių, tokio pat auklėjimo, kaip ir advokato ar gydytojo vaikams. Kiemsargiui reikia taip pat pasiskaityti gerų knygų ir laikraščių, reikia taip pat gauti tinkamas sanitarines, higienines ir medicinines sąlygas, kaip kunigui ar mokytojui. O tik *paskui*, tik *antroje* vietoje jau eina luomo reikalai ir su jais susijusios išlaidos bei pajamos. Tuo tarpu katalikų teorijose ir sistemose luominis pragyvenimas buvo ginamas *pirmoje* vietoje. Apie žmogiškąjį pragyvenimą mes nerandame beveik nieko. Luominės pragyvenimo idėjos įsiskverbimas į socialinę katalikų etiką buvo pragaištingiausias dalykas. Jis nustatė mases prieš Bažnyčią, nes masės Bažnyčioje nematė savo žmogiškumo *aiškios* gynėjos.

Trečia priežastis, dėl kurios katalikai nerealizavo praktikoje Bažnyčios socialinių idėjų, yra *per didelis jų susirišimas su kapitalizmu*. Jau luominio pragyvenimo idėjos įsigalėjimas socialinėje katalikų etikoje atidarė duris kapitalistinei dvasiai. Kai klausiama, kiek turto galima katalikui įsigyti, socialetikų atsakoma: „Yra leidžiama įsigyti tiek gėrybių, kiek reikalinga ne tik luominiam pragyvenimui, bet ir šeimos aprūpinimui ateičiai. Taip pat galima stengtis didinti turtą kiekvieno kito gėrio ir didžio tikslo dėlei, apskritai čia reikia

įtraukti kiekvieną protingą tikslą, pavyzdžiui, išlaikymą ir didinimą įmonių."[25] Tokia norma, visi tai mato, neturi jokių ribų. Turto augimas čia nėra aprėžiamas kokiu nors aiškiu mastu, bet pateisinamas kiekvienu protingu tikslu. Čia net luominio pragyvenimo ribos yra peržengiamos. Teoretinis luominio pragyvenimo principas pastūmėjo katalikus į kapitalizmo pinkles.

Bet yra dar ir praktinių priežasčių. Tai *išviršinė kapitalizmo pagalba bažnytinėms ir apskritai katalikiškoms institucijoms*. Minėtas H. Rostas, gindamas katalikų ryšį su kapitalistine dabarties ūkio sistema, pripažįsta, kad „kapitalizmas kuria ne tik geležinkelius, garlaivius, architektūrą ir mašinas, bet jis taip pat atpalaiduoja milžiniškas pinigų sumas lavinimo ir mokymo tikslams, įvairių rūšių kultūrinėms įstaigoms, bibliotekoms ir kitiems dvasiniams reikalams. Jis taip pat duoda priemonių pasaulio misijoms krikščionybės dvasioje."[26] Todėl nors kapitalizmas nesiderina su katalikybės socialine teorija, katalikų gyvenimo praktikoje jis esti ginamas ir jo tvirtai laikomasi. „Kapitalizmo piktnaudojimas griežtai yra enciklikų atmestas, – sako H. Simonas. – Bet Bažnyčia kapitalistų jėgoje randa tokios pagalbos, kurią jai neigia komunistinė bendruomenė. Ir štai visuose kraštuose katalikai, net ir labiausiai įsitikinę kapitalizmo neteisingumu, yra pastumiami į tam tikrą konservatinį nusistatymą, besirūpindami teisingais laikinais Bažnyčios interesais."[27] *Hic et nunc* patiriama parama, kurią kapitalistai puikiai moka panaudoti savo bizniui, suklaidina katalikus, ir jie nemato, kas vyksta tolimesnėje perspektyvoje. Sakoma, kad kapitalizmas remia misijas. Kad tai yra iliuzija, parodo ir E. Fiedlerio minimas pavyzdys. Fiedleris sako, jog per 100 metų iš 83 milijonų Japonijos gyventojų pasisekė atversti tik 100 000. Tuo tarpu Vokietijoje per vienerius metus iš Bažnyčios išeina 40 000. Ir 90% šitų apostatų yra kapitalistinės santvarkos aukos[28]. *Niekas taip nestumia žmonių nuo*

[25] *O. Schilling*, Op. cit., p. 80.
[26] Op. cit., p. 169.
[27] Les catholiques, la politique et l'argent, p. 32.
[28] Defenzyva ar ofenzyva, Kaunas, 1930, II, p. 56.

krikščionybės kaip kapitalistinė katalikų dvasia[29]. Pasitikėjimas kapitalizmu pasaulio sukrikščioninimui yra didžiausia iliuzija, kokios tik kada nors katalikai buvo suvilioti.

Bet yra dar viena gilesnė priežastis, dėl ko daugelis katalikų taip simpatizuoja kapitalizmui. Šiandien yra visiems žinoma, kad katalikybėje yra paėmusi viršų aristoteliškoji-tomiškoji kryptis. Ir filosofijoje, ir teologijoje, ir net praktinio gyvenimo klausimuose mes mąstome aristoteliškomis-tomiškomis sąvokomis. Šita kryptis dar nėra tas pats, kas ir pati katalikybė. Tai yra viena iš galimų formų, kuriomis reiškiasi praktinis katalikybės gyvenimas. Bet šita forma turi didelės reikšmės visiems naujiesiems Bažnyčios gyvenimo laikams. Ir štai yra tvirtinama, kad *tomizmas kaip tik padėjo kapitalizmui pagrindus*[30]. Šį dalyką pirmutinis yra iškėlęs W. Sombartas savo veikale „Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte der modernen Wirtschaftsmenschen", 1920. Sombarto mintis, kaip katalikybės apologiją, pasiėmė H. Rostas, kuriuo čia ir pasinaudosime[31]. Rostas kelia klausimą, ar katalikybė yra priešinga kapitalistinei ūkio sistemai (*p. 161*). Šitas klausimas yra visai teisėtas, nes katalikams daroma priekaištų, kad jų religija, ypatingai pabrėždama aną gyvenimą, atitraukia žmones nuo ekonominio veikimo ir todėl katalikiškos šalys skurstančios, o protestantiškosios klestinčios. Vietoje konkrečiai kalbėjęs apie atskiras šalis, Rostas iškelia daug gilesnį klausimą: iš kokių šaltinių kapitalizmas ima savo pradžią (*p. 170*). „Ka-

[29] Kapitalizmas priešinasi katalikybės *dvasiai* ne tik savo iškrypimais, bet ir pačiu savo pagrindu, kaip sistema. Kapitalizmas, kaip jį charakterizuoja W. Sombartas, yra tokia ekonominė organizacija, kurioje yra du sluoksniai: *ūkio subjektai,* kurie yra gamybos priemonių savininkai ir vadovai, ir *ūkio objektai,* kurie yra *tik* darbininkai, be nuosavybės, gyveną tik iš darbo, palenkti rinkos kaitai. Visa šita sistema yra palenkta *pelno principui* ir valdoma ekonominio racionalizmo (Plg. *W. Sombart,* Der moderne Kapitalismus, I, 1, p. 319). Tuo tarpu katalikybė kaip tik stengiasi, kad žmogus būtų ne tik darbininkas, bet kad jis turėtų ir nuosavybės (Plg. „Quadragesimo Anno", liet. vert., p. 20). – *Aut.*

[30] Ši tezė neįrodyta ir daugelio sociologų ir ekonomistų ginčijama. – *Red.*

[31] Manau, kad Sombarto mintį čia iškelti galima tiek pat, kiek ir H. Rostui, kuris Sombarto hipotezę naudoja apologetiniam reikalui. Kiek pati šitoji hipotezė yra pagrįsta savyje, tai jau platesnių studijų dalykas. Bet ji daug ką paaiškina katalikų santykiuose su kapitalizmu. – *Aut.*

pitalizmas, – aiškina toliau Rostas, – įleido šaknis dar dviem šimtmečiais anksčiau, negu reformacija. Reformatoriams Liuteriui ir Calvinui, nebuvo nieko svetimesnio, kaip skatinti kapitalistinę dvasią. Liuteris ūkio gyvenime kėlė tokią pat reakciją, kaip ir meno srityje. Jis, kaip pastebi Sombartas savo knygoje „Der Bourgeois", savo ūkio filosofija žymiai atsiliko toliau, negu tomizmas... Procentų klausimu Liuteris atstovavo tai pačiai tuo metu vyravusiai pažiūrai, kaip ir Katalikų Bažnyčia. Jis buvo mažiau modernus, kaip scholastikai, Bernardinas iš Sienos ir Antoninas iš Florencijos. Kai vėlyvaisiais viduramžiais ūkio struktūra žymesniu laipsniu perėjo prie pinigų ūkio ir visose srityse prasidėjo ekonominiai pasikeitimai, katalikiškoji etika ankstyvojo kapitalistinio sąjūdžio atžvilgiu užėmė žymiai labiau skatinančią ir palankią vietą, negu buvo manoma ligi šiol... Sombartas nurodo į popiežių finansų ūkį, kurio visą pasaulį apimanti mokesčių sistema jau nuo XIII šimtmečio „davė progos iš itališkų prekybininkų, kaip viršutinio sluoksnio, išaugti tarptautiniams bankams, kurie kapitalistinio išsivystymo procese buvo pašaukti sudaryti svarbiausią rangą" (*p. 172*). Rostas nepasitenkina šitų išviršinių faktų nurodymu. Jis nori surasti giliausias šių faktų šaknis. „Šitas išviršinis išsivystymas, – tęsia toliau Rostas, – scholastikoje, tomizme rado išvidinį savo pagrindimą. Tomas Akvinietis suprato, kad pilietinės dorybės gali klestėti tik tada, kai gyvenimas yra tvarkomas pagal protingus ir tikslingus dėsnius... Tikroji ekonominė scholastikų dorybė yra *liberalitas* arba protingas šeimininkavimas, kuris yra tolimas nuo nuodėmingų šykštumo ir išlaidumo ydų. Liberalitas yra visų pirma šeimininkavimo tvarka, tvarka pajamose ir išlaidose; ji moko teisingos pinigo ir turto meilės... Sombartas tiki, kad „mes žymią dalį to, ką mes vadiname pirklišku solidumu ir kas sudaro svarbią kapitalistinės dvasios dalį, turime priskirti auklėjamajam Bažnyčios darbui" (*p. 172–173*). Rostas teisingai pažymi, kad Bažnyčios mokytojai, žinoma, negalvojo apie atsirandančius kapitalistinius veikėjus. Bet jie skelbė tokias dorybes ir taip nuteikė žmones, kad šitų dorybių išsivystymas socialiniame gyvenime sukūrė kapitalizmą. Rostas cituoja

Sombarto žodžius: „Ligi šiol šitas kapitalistinę dvasią žadinąs tomistinės etikos turinys vis būdavo nepastebimas. Net buvo tikimas, kad iš josios esą galima išrinkti daugybę teorijų, dėsnių ir įsakymų, kurie yra priešingi naujajam kapitalistinio tarpsnio žmogui ir jo užsimojimams" (*p. 174*). Pats Sombartas iš sykio buvo tokių pat pažiūrų. Bet kai jis giliau ištyrė scholastikinius šaltinius, priėjo tokios išvados: „kad scholastikų, ypač vėlyvaisiais viduramžiais, pažiūros į turtą ir pelną, ypatingai jų nusistatymas procentų ėmimo ir neėmimo atžvilgiu, yra tokios, kad jos kapitalistinės dvasios išsivystymui ne tik nesudarė kliūčių, bet kad jos iš esmės prisidėjo prie šitos dvasios stiprinimo ir gaivinimo" (*p. 174*).

Rostas šitas Sombarto pažiūras vartoja apologetiniu reikalu, gindamas ekonominį katalikybės pajėgumą. Bet jis nepastebi, kad jis čia atskleidžia gilią katalikų gyvenimo žaizdą, dėl kurios kenčia visa katalikybė. Iš tikro kažin ar kapitalizmas būtų nuėjęs ligi to, kur jis dabar yra, jeigu tomistinė etika būtų sudariusi jam vietoje pagalbos sunkiai įveikiamą kliūtį? Čia taip pat matyti, kad katalikų susijimas su kapitalizmu nėra atsitiktinis dalykas, bet pažadintas vyraujančios katalikybės formos. Jeigu kapitalizmas savo pradžią ima iš scholastikos ir jeigu mes šiandien mąstome scholastikinėmis sąvokomis, savaime aišku, kad ir Bažnyčios kova prieš kapitalizmą sunkiai randa mumyse pritarimo ir dar sunkesnio praktinio įgyvendinimo.

Štai trejetas pagrindinių priežasčių, kurios neleidžia katalikams įvykdyti katalikybės pretenzijų išspręsti socialinį klausimą: *per mažas meilės pabrėžimas, prisirišimas prie luominio pragyvenimo idėjos ir susijimas su kapitalizmu.* Meilės nustūmimas į antrą vietą neleido katalikams socialinio gyvenimo santvarkos pagrindan padėti *Caritas* principo. Luominio pragyvenimo gynimas neleido patenkinti žmogiškuosius visų reikalavimus ir tuo būdu sukėlė mases prieš katalikybę. Susirišimas su kapitalizmu padarė, kad katalikai nepastebėjo kapitalizmo išsigimimo ir nesuprato šitos sistemos žalingumo pačiai Bažnyčiai. Norint tad išsivaduoti iš šitų priežasčių ir realiai, ne žodžiais, spręsti socialinį klausimą, rei-

kia: *1) Caritas pastatyti aukščiau už teisingumą, 2) vietoje luominio pragyvenimo padėti žmogiškąjį pragyvenimą, 3) vietoje kapitalistinės sistemos suorganizuoti socialiniame katalikų gyvenime žmogiškumu ir meile paremtą sistemą.* Štai šios paskaitos konstruktyvinės dalies uždaviniai.

2. *Katalikybės idėjų įgyvendinimas praktikoje*

Jeigu katalikybė yra vienintelė, kuri gali išspręsti socialinį klausimą, tai šitas išsprendimas turi eiti per tam tikros, pagal katalikiškus principus, ekonominės sistemos sukūrimą. Iš kitos pusės, jeigu katalikybė nori išgelbėti mases nuo visiško žuvimo Bažnyčiai, ji turi padaryti drąsių ir radikalių socialinio savo gyvenimo reformų. Katalikiškoji ekonominė sistema turi atsistoti vietoje dabar esamų ir išgelbėti žmones iš socialinių negerovių. Evoliucijos kelias čia yra netikęs. Mūsų laikų tempas yra per daug greitas, kad lėta evoliucija su juo spėtų eiti. Čia reikia *dvasinės revoliucijos*. Katalikybė prievarta jokių reformų nedarė ir nedarys. Bet ji turi veikti, ji turi sudaryti aiškų, griežtą planą, jį paskelbti ir vykdyti. Šitos reformos turi prasidėti pačioje *Bažnyčioje* ir pačiame *katalikų* gyvenime. Klaida yra manyti, kad katalikai pirma pakeis bendrą visuomeninį gyvenimą, o tik paskui patys prie jo prisitaikins. Katalikai pirmutiniai turi būti dvasiniai revoliucionieriai. H. Simonas yra teisingai pasakęs: „Tikintysis, jeigu jis tokiu nori tikrai būti, savo pašaukimu yra revoliucionierius."[32] Be aiškaus katalikybės principų realizavimo socialiniame gyvenime mes nieko nepadarysime, nors visur galime kartoti, kad socialinio klausimo raktas yra mūsų rankose. Iš tikrųjų jis yra mūsų rankose. Drįskime tad padaryti iš to aiškias išvadas[33].

[32] Op. cit., p. 37.

[33] Autorius, nebūdamas nei sociologas, nei ekonomistas *ex professo*, su socialine ir ekonomine sritimi yra susidūręs savo studijose tik tiek, kiek šios dvi sritys apreiškia tam tikras kultūros formas ar sritis. Todėl ir šios dalies teigimai yra duodami tik santraukoje, tik kaip bendros gairės, kurios tam tikron sistemon suvedamos turi būti jau katalikų ekonomistų ir sociologų, suprantama, padarant tam tikrų pataisų, pagal *ekonomikos* principus, šalies ir laiko reikalavimus. – *Aut.*

a. Turto ir darbo prasmė

Neturtas yra nuodėmės padarinys ir todėl nėra Dievo norėtas, kaip nėra norėta ir pati nuodėmė. Ekonominis gyvenimas katalikybėje yra palenktas Dievo Karalystės realizavimui. Tai yra aukščiausias ir paskutinis ekonominio gyvenimo ir ekonominio veikimo tikslas. Artimesnis turto tikslas yra *žmogaus reikalų patenkinimas* (*Bedarfsdeckung*).Tai yra katalikiškas turto supratimas, kuris visu dangumi skiriasi nuo kapitalistinio supratimo, pagal kurį turto tikslas yra *pelnas* (*Erwerb*). Katalikas gali būti turtingas, bet ne tam, kad pelnytų, bet tam, kad jis padengtų savo reikalus. *Turtas žmogaus reikalams yra pirmasis tikrai katalikiškosios ekonominės sistemos principas.*

Pirmoje šitų reikalų vietoje stovi *žmogiškieji reikalai*: tinkamas maistas, tinkamas drabužis, tinkamas butas, šviesa, oras, auklėjimas, mokymas, spauda, knygos ir t. t. Kiekvienas žmogus turi tiek turėti, kad jis patenkintų šituos bendrus žmogiškuosius savo reikalus ir savo profesijos pareigas. *Vietoje luominio pragyvenimo katalikiškoji ekonominė sistema turi padėti savo doktrinos pagrindan žmogiškojo pragyvenimo idėją.* Katalikybė turi aprūpinti kiekvieną tiek, kiek reikalinga, kad jis nebūtų skurdžius kūnu ir dvasia be savo kaltės. *Žmogiškasis pragyvenimas visiems – yra antrasis tikrai katalikiškosios ekonomikos principas.*

Pirmąjį žmogų aprūpino pati gamta. Bet net ir šitas pirmasis žmogus *dirbo*, norėdamas pasiieškoti gamtoje sau reikalingų daiktų. Augant žmogaus reikalavimams, augo ir darbo intensyvumas bei įvairumas, nes tik iš darbo žmogus galėjo laimėti turto ir juo padengti savo reikalus. Tik paskutiniais laikais atsirado žmonių, kurie *gyvena* ir *gerai* gyvena be darbo. Tai yra visuomenės parazitai, kurie, sutelkę kapitalą į savo rankas, gyvena pagal savo *luomo* reikalus ir neleidžia gyventi kitiems pagal *žmogiškumo* reikalus. Katalikiškoje ekonominėje sistemoje tokio tipo žmonių būti negali. *Kiekvienas čia turi gyventi iš darbo.* Joks pragyvenimas iš kapitalo ar iš procentų čia negali būti pateisinamas. Negalin-

tieji dirbti turi būti išlaikomi iš bendro Bažnyčios iždo, kaip buvo pirmaisiais amžiais. *Pragyvenimas iš darbo yra trečias katalikiškosios ekonomikos principas.*

Kad šitie principai būtų įgyvendinti, mes turime padaryti kai kuriose srityse reformų.

Visų pirma mums reikia reformos *nuosavybės* sąvokoje. Teorijoje mes teigiame, kad nuosavybės teisė nėra absoliuti. Bet kai tik praktikoje norime pritaikyti šitą absoliutumo neigimą, tuoj sutinkame pasipriešinimą iš mūsų pačių. Todėl dar ir šiandien kai kurie katalikų moralistai kovoja su žemės reformos sumanymais (plg. Otto Schilling). Nuosavybė turi savo ribas ir mums reikia jas aiškiai nustatyti. Manau, kad tokie nuosavybės apribojimai galėtų būti pateisinti: *1) nuosavybės titulas yra darbas, 2) nuosavybės laikas iki žmogaus mirties, 3) nuosavybės žmogiškojo pragyvenimo reikalai.* Savaime aišku, kad tokie apribojimai pareikalautų didelių mūsų pačių gyvenimo reformų. Bet šitas gyvenimas reformų iš tikro yra labai reikalingas. Jeigu jų mes neišdrįsime padaryti patys, jas mums padarys kiti – ir mes negalėsime nė skųstis. Visi šitie apribojimai sueina į vieną vienintelį šv. Augustino posakį, kuriuo jis išreiškė pažiūras į nuosavybę: *kas perteklių valdo, valdo svetimą turtą.* Jeigu šv. Augustinas galėjo tokį principą skelbti, kodėl jo negalime skelbti mes mūsų laikais, kada socialinis gyvenimas yra žymiai labiau pakrikęs, negu šio didžio šventojo laikais. *Kas valdo perteklių, valdo svetimą turtą – štai ketvirtas ir pats svarbiausias katalikiškosios ekonomikos principas.*

Mums reikia reformų ir pažiūrose į *Caritas* principo vaidmenį socialiniame gyvenime. Visų pirma reikia aiškiai suprasti, kad *socialinio katalikų gyvenimo pagrindinis principas yra ne teisingumas, bet meilė.* Teisingumas sudaro tik tąjį būtiną minimumą, be kurio socialinis gyvenimas iš viso nebūtų galimas. Bet tai yra tik griaučiai, be širdies ir be sielos. Tokiais socialiniais griaučiais katalikai tenkinosi ilgus šimtmečius. Bet atėjo laikas, kai šitiems griaučiams reikia įdiegti dvasios. Ir tai gali padaryti tik *Caritas. Caritas* yra aukščiausias socialinis principas ir *kaip toks* jis turi būti traktuojamas.

Daugelis daugeliu atvejų socialinę meilę laiko tik evangeliškuoju patarimu, kuris yra paliktas kiekvieno asmeninei sąžinei. Tai yra klaida. Jeigu Kristus artimo meilę pastatė po Dievo meilės pirmoje vietoje, Jis turėjo galvoje daugiau, negu *tik* patarimą. *Caritas nėra patarimas, bet griežta pareiga.* Tiesa, ji negali būti vykdoma prievarta, nes tuomet ji nustotų pačios savo esmės. Bet ji turi tokį pat įpareigojantį charakterį, kaip ir kitos kataliko pareigos: mišių klausimas, išpažinties ėjimas ir t. t. Ir reikia tik pasigailėti, kad *Caritas* nuodėmės yra per daug atlaidžiai traktuojamos, palyginus jas su kitomis nuodėmėmis.

Iš kitos pusės, mums reikia pabrėžti, kad *šalia įpareigojančio savo charakterio Caritas turi ir bendruomeninį pobūdį.* Socialinės meilės pareiga nėra ir negali būti palikti kiekvienam skyrium. Josios atlikimas turi būti *suorganizuotas.* Socialinė meilė liečia bendruomeninį gyvenimą ir tuo pačiu perlaužia siauras individo sienas. Kiekvienas, kuris vykdo artimo meilės įsakymą, turi jį vykdyti *per* bažnytinę bendruomenę ir *kaip* šitos bendruomenės narys. Todėl visą socialinį gyvenimą grindžiant socialine meile, reikia pagalvoti ir apie šitos meilės darbų suorganizuotumą Bažnyčios viduje, kaip kad yra buvę pirmaisiais krikščionybės amžiais.

b. Socialinio gyvenimo suorganizavimas Bažnyčioje

Visi minėti principai į platesnę visuomenę pereis tik tada, kai jie visų pirma bus realizuoti socialiniame pačios Bažnyčios gyvenime. Bažnyčia, kaip antgamtinė Bendruomenė, kaip *Corpus Christi mysticum,* yra amžina ir nekintanti. Bet šitoji antgamtinė Bendruomenė gyvena ir veikia istorijoje ir tuo pačiu reiškiasi tam tikromis istorinėmis lytimis, kurios, kaip ir kiekvienas šios tikrovės dalykas, sensta ir kinta. Socialinis Bažnyčios gyvenimas ir socialinės josios formos yra *žmogaus* padarai. Jos yra žmogaus sukurtos, netobulos ir tuo pačiu *gali* kisti ir *turi* kisti, jei to reikalauja laiko balsas, kurį kardinolas Faulhaberis labai teisingai yra pavadinęs Dievo

balsu. Todėl šiandien, kada Bažnyčia stengiasi išspręsti socialinį klausimą, Ji pati pirmoje eilėje turi taip sutvarkyti savo socialinę sritį, kad ši santvarka būtų pavyzdys ir visos visuomenės socialinei santvarkai. Kol to nėra, kol pati Bažnyčios socialinė sritis yra valdoma tų pačių kapitalistinių principų, tol negalima tikėtis, kad Bažnyčios skelbiama socialinė teorija galėtų turėti bent kiek įtakos platesnei visuomenei. Šiandien Bažnyčios viduje tūno kapitalizmo dvasia ir, lyg koks slogutis, gniaužia visus bent kiek platesnius užsimojimus. Todėl šios srities reforma yra pirmaeilė, kad nepiktintume tų, kurie kenčia, ir tų, kurie dirba.

Visų pirma socialiniame Bažnyčios gyvenime turėtų klestėti *meilės komunizmas*. Bolševikai plačioje visuomenėje įvedė teisės komunizmą. Tai buvo prievartos žingsnis. Katalikybė savo Bažnyčios viduje turi atnaujinti meilės komunizmą, kad vėl būtų sakoma „žiūrėkite, kaip jie myli kits kitą". Bažnyčios socialinis gyvenimas bus per šaltas, kol jame vyraus teisingumas, ne meilė. Kodėl socialistų taip mėgstama nurodinėti Kristaus ir pirmųjų krikščionių pavyzdžius. Dėl to, kad šitie pavyzdžiai juos žavi. O jie žavi dėl to, kad meilės komunizmas anais gerais laikais buvo vykdomas žymiai labiau, negu dabar. Nei Kristaus, nei pirmųjų amžių krikščionių gyvenime nėra teisės komunizmo. Ir ne tai socializmo atstovus vilioja. Juos vilioja tai, kad meilės principas tuo metu buvo ne tik skelbiamas, bet ir vykdomas. Meilės komunizmas nesusikerta nei su nuosavybės principu, nei su žmogaus laisve, nei su jo atsakingumu. Jis yra tik tikro Kristaus mokslo supratimo išraiška ir tikras laiko dvasios pajautimas. Šito meilės komunizmo mūsų laikų socialiniame gyvenime kaip tik ir trūksta. Luominio pragyvenimo idėja Bažnyčioje yra įsigalėjusi, kaip ir visur. Teisingumo principas yra vyraujantis. Kapitalistinė dvasia jaučiama dažname Bažnyčios atstovų žingsnyje, kuris liečia ekonominę sritį. Apie bendrą dvasią ir bendrą širdį socialinėje srityje mums būtų sunku šiandien kalbėti.

Taigi šioje srityje mums reikia greitų ir griežtų reformų. *Visų pirma šitų reformų laukia bažnytiniai turtai, pirmoje eilėje*

bažnytinės žemės. Dideli ūkiai prie bažnyčių yra tikra šitų parapijų nelaimė. Klebonas tokiu atveju paprastai ir dažniausiai virsta ūkininku. Parapijiečiai, matydami, kad parapijos žemė duoda gerų vaisių, visiškai nesirūpina aukoti altoriui. Dosnumas čia nėra auklėjamas. Ir jeigu šiandien mes skundžiamės, kad sunku mums surinkti po penketą centų nuo asmens per metus, tai čia yra kaltas ne žmonių neturtingumas, bet jų neišauklėjimas *aukoti*. O jie nebuvo išauklėti žymia dalimi dėl to, kad parapijos kunigai ir bažnyčia buvo išlaikoma ne jų, bet bažnytinio ūkio. *Todėl jau tik pastoracinis sėkmingumas reikalauja, kad šitos bažnytinės žemės būtų likviduotos.* Vilkaviškio vyskupija, kuri didelių ūkių visiškai neturi, verčiasi pastoraciniu atžvilgiu, atrodo, net geriau, negu didžiažemės kitos Lietuvos vyskupijos. Šių žemių reformos reikalauja ir socialinis gyvenimas. Jeigu šiandien išdalino žemes valstybė, kodėl to negalėtų padaryti Bažnyčia? Ar valstybė labiau atstovauja socialinei meilei, negu Bažnyčia? *Palikti po keletą hektarų prie klebonijų, o visa kita atiduoti bežemėms padorioms šeimoms.* Tai bus praktinis kelias komunizmui užkirsti. Lietuvos valstybė žemės reforma užkirto kelią svetimų gaivalų įsigalėjimui mūsų tautos kūne. Lietuvos Bažnyčia savų žemių reforma pakirstų komunizmo šaknis mūsų krašte. Po tokio žygio kas išdrįstų sakyti, kad Bažnyčia yra turtuolių šalininkė. Jeigu Ispanijos Bažnyčia būtų tai supratusi, šiandien toje katalikiškiausioje šalyje nebūtų žudomi šimtai tūkstančių.

Tas pat reikia pasakyti ir apie kitokius bažnytinius turtus. Italai patriotiškai pasielgė, aukodami karo reikalui vestuvinius žiedus, kryžius ir insignijas. Ar socialinis karas už mases yra mažiau reikšmingas, kad mes negalėtume paaukoti atliekamų bažnytinių turtų masių vargui palengvinti? Kiekvienoje bažnyčioje esama senų bažnytinių indų, kartais net labai brangių. Kodėl negalėtų jie būti sunešti tam tikram komitetui, kuris juos paverstų duona, drabužiais, malkomis ir knygomis mokyklų vaikams! Mes turime dar daug aukso altoriuose. Pasistenkime jį paversti duona, kol įniršusi minia jo nenuplėšia. Fiedleris teisingai šiuo atžvilgiu yra pasakęs:

„Svarbiau, šimtą kartų yra svarbiau, kad alkanieji būtų pasotinti, kad neturtingieji prieglaudose gautų pastogę, kad susikimšę pigiuose rūsiuose gautų užtektinai šviesos, oro ir erdvės, negu kad savo šventoms apeigoms vartotume auksinius indus ir šilkais papuoštume bažnyčių sienas. Negi klaus mūsų Dievas, ar vartojame jo garbei auksą, sidabrą ir šilkus. Mes išgirsime iš jo baisų priminimą: Ar buvai alkanas, ištroškęs, nuogas..."[34] Reikia tad suprasti laiko reikalavimus. Bažnyčios papuošalai yra triumfuojančios Bažnyčios simbolis. Bet neiškeiskime simbolio į gyvą žmogaus sielą!

Socialinės meilės darbams Bažnyčios viduje reikia specialaus organo. Tai jautė ir pirmųjų amžių Bažnyčia, kada apaštalai liepė išrinkti iš tikinčiųjų tarpo padorių vyrų, kurie tarnautų prie stalų. Taip atsirado diakono instancija. Leonas XIII taip pat svajojo apie tokį *socialinį diakonatą*[35]. Jau praėjo keturiasdešimt su viršum metų, kai pasirodė „Rerum Novarum", o tokio socialinio diakonato Bažnyčios viduje dar nematyti. Reikia galop šitą popiežiaus mintį suprasti ir įvykdyti. *Bažnyčia turi atnaujinti savotiška forma pirmųjų amžių diakonų ir diakonių instituciją ir jai pavesti socialines gyvenimo funkcijas Bažnyčios viduje.*

Štai keletas principų ir konkrečių priemonių, kuriomis būtų galima bent kiek pasistūmėti pirmyn socialinio klausimo sprendime. Šitas sprendimas nėra teorinis, bet praktinis. Ir nuo to, kiek mes būsime ryžtingi praktikoje, pareis, ar mes realizuosime Bažnyčios mintis, ar jos praslinks mums pro šalį, palikdamos mus mūsų pačių likimui. Mes smarkiai giname mūsų teises ir savo nuosavybę, pasikviesdami pagalbon įstatymus, policiją, dorovę ir religiją. „Ir vis dėlto, jei vieną dieną, – sako H. Simonas, – nusivylusi minia veršis prie jūsų pagrobti turtui, kokio principo jūs šauksitės, kad paleistumėte ugnį iš kulkosvaidžių? Teisingumo? Bet juk jūs išmokėte minią eiti neteisybės keliu?! Moralės? Bet juk jūs jai davėte instinktų viešpatavimo pavyzdį! Socialinės gerovės? Bet

[34] Ofenzyva ar defenzyva, I, p. 78.
[35] Plg. Die Soziale Frage und der Katholizismus, p. 236.

juk jūs mąstote tik apie save! Dvasinių gėrybių? Bet visa jūsų kultūra yra tuščia ir dekoratyvinė... Gal jūs šauksitės palaikyti tvarką? Bet kokiai tvarkai jūs atstovaujate, jūs, kurie naudojatės savo galia smaguriauti, bet ne tarnauti! Ką tad jūs galop turėsite? Stipresniojo teisę? Galimas daiktas. Bet tuomet, aš prašau jus, šalin kryžius nuo nedegamų spintų! Šalin religinius ženklus nuo jūsų vėliavų! Ir ką mes, krikščionys, veiksime tarp jūsų sargų? Jūsų žlugimas mums visai yra nesvarbus: jis nieko nepakeis iš esmės, nes jūs jau viską esate praradę."[36] Tai yra smarkūs žodžiai. Bet reikia gerai apsidairyti, kad jie netiktų ir mums, kad iš tikro mūsų neryžtingumo pažadintas žlugimas nebūtų įvykęs anksčiau, negu mums atrodo, ir kad prasiveržusi išviršinė katastrofa nebūtų tik nuvalymas kelio naujoms, deja, nekatalikiškoms jėgoms.

[36] Les catholiques, la politique et l'argent. P. 72–73.

KATALIKIŠKOJI AKCIJA

Keletas įvedamų paaiškinimų

Katalikiškosios akcijos vardas šiandien jau yra žinomas visame pasaulyje, o josios turinys ne kartą jau buvo virtęs karštų ginčų objektu. Dabartinis popiežius Pijus XI nuo pirmosios savo enciklikos 1922 m. gruodžio 23 d. ligi paskutinių savo kalbų visados primena Katalikiškąją akciją, kaip jam labai brangų dalyką, kurį jis labai vertina ir iš kurio laukia atnaujinimo taip paskirų žmonių, taip šeimos, taip visuomenės. Popiežiaus rūpesčiu net Lietuvos (25 str.) ir Italijos (43 str.) konkordatuose yra įrašyti specialūs straipsniai, normuoją Katalikiškosios akcijos sutvarkymą ir veikimą.

Nekatalikiškai nusistatę žmonės Katalikiškąją akciją ne kartą vadina popiežiaus sukurtu fašizmu, kuris turįs pasipriešinti Mussolini'o fašizmui. Katalikiškojoje akcijoje yra įžiūrimas politinis pobūdis, pridengtas religijos skraiste. Šiandien manoma, kad religijos veikimas turįs apimti tik maldas ir pasninkus, o visoks kitoks susilietimas su pasaulio reikalais (net ir labdarybė) išeinąs iš religijos kompetencijos. Tuo tarpu krikščionybė į šiuos dalykus žiūri visai kitaip. Todėl ir Katalikiškosios akcijos pobūdis išeina visai kitoks, negu jo norėtų katalikybės priešininkai. Štai dėl ko ir kyla konfliktai.

Visi šitie dalykai verčia kiek geriau ir plačiau panagrinėti Katalikiškosios akcijos atsiradimo priežastis, josios esmę ir tikslus. Ji yra naujas judėjimas, todėl reikia ją nagrinėti šių dienų šviesoje ir išeinant iš šio amžiaus reikalavimų. Dėl šitų priežasčių ir pasiryžta įdėti į „Ateitį" visa eilė straipsnių

Katalikiškosios akcijos reikalu. Šitų straipsnių planas bus maždaug toks:

I. Religijos ir kultūros atsiskyrimas.
II. Bandymai sujungti religiją ir kultūrą.
III. Krikščioniškojo gyvenimo tipai.
IV. Aktingojo tipo formavimas.

Du pirmieji straipsniai nagrinės Katalikiškosios akcijos atsiradimo priežastis. Trečias nustatys, kokie yra krikščioniškojo gyvenimo tipai ir koks tipas reikalingas šiais laikais. Ketvirtas parodys, kad Katalikiškoji akcija yra ne kas kita, kaip aktingojo tipo formavimas. Čia bus nagrinėjama Katalikiškosios akcijos apimtis, josios santykiai su šeima, visuomene, asmeniu, jai daromos kliūtys ir priekaištai. Čia taip pat bus nustatytas Katalikiškosios akcijos idealas ir galutinis siekimas: įgyvendinti Dievo Karalystę visose gyvenimo srityse išugdant naujo šventojo tipą.

I. Religijos ir kultūros atsiskyrimas

1. Moderniškos pažiūros į religiją

Jeigu šiandien dažnai kalbama apie tikrą nuomonių chaosą įvairiais kultūros klausimais, tai pažiūros į religiją pasidarė dar chaotiškesnės. Netekęs sintetinės nuovokos, moderniškasis žmogus šiandien įsižiūri į vieną kurią dalelę ir mano iš jos vienos pažinimo turįs pilną teisę spręsti apie visumą. Pamatęs religijoje vieną ar kitą elementą, jis palieka šalia visus kitus ir dideliu užsispyrimu tvirtina, esą tik tas elementas sudarąs religijos esmę.

Šiandien žinomas yra *mokslinis* religijos supratimas, kuris religiją apgyvendina *prote* ir josios paskyrimą mato pasaulėžiūros atbaigime. Religija turinti įeiti į žinijos sistemą ir padėti ištirti kai kuriuos mokslo klausimus. Tai esąs vienintelis josios tikslas ir josios buvimo pateisinimas.

Žinomas irgi yra *praktinis* religijos supratimas, kuris religiją laiko *valios* veikimu. Ji esanti ne kas kita, kaip vykdymas

dorovinių mūsų pareigų, kylančių iš praktiškojo mūsų proto nurodymų. Religija žmogui esanti būtinai reikalinga, nes kitaip nė dorovingumas nėra galimas. Iš to kilo visiems žinomas posakis, kad „jei religijos nebūtų, ją reikėtų išrasti".

Žinomas taip pat ir *estetinis* religijos supratimas, religijai pagrindo ieškąs *jausmuose*. Kaip radikalus racionalizmas religiją laiko visiška kvailybe, taip šis religinis estetizmas viską jai pripažįsta, išskyrus *rimtumą*. Religija jam esanti tik graži mirganti spalva iracionalaus gyvenimo margumyne. Jam patinka tik tie josios elementai, kurie yra estetiško pobūdžio. Religijos vertė ir josios tikrumas matuojama estetikos kiekio matu.

Visos šitos pažiūros kaip tik ir yra ano sintetinės nuovokos netekimo vaisius. Religijoje yra ir teorinis, ir praktinis, ir estetinis momentas. Religija atbaigia pasaulėžiūrą, religija pagrindžia dorovę, religija teikia estetinio pasigėrėjimo. Visa tai yra tiesa, bet *nepilna tiesa*. Visi šitie elementai religijoje yra, bet jie vieni, paimti *kiekvienas skyrium*, dar nesudaro religijos, ir juose ieškoti josios esmės – reiškia pražudyti pačią esmę. O blogiausia, kad visos šitos pažiūros verčia religiją tarnauti: vienos – mokslui kurti, kitos – dorovei palaikyti, trečios – jausmams švelninti. Šitoks religijos degradavimas į priemonių eiles yra didžiausias josios pažeminimas ir visiškas josios esmės iškreipimas. Religija yra tikslas, ne priemonė, ir todėl ji negali niekam tarnauti. *Religija yra žmogaus santykiavimas su Dievu, ordo hominis ad Deum,* – taip puikiai yra pasakęs šv. Tomas Akvinietis; santykiavimas *viso* žmogaus su *visomis* savo prigimties galiomis. Todėl nieku būdu negalima sakyti, kad religija esanti *tik* proto, *tik* valios arba *tik* jausmų veikimas. Tikroji religija yra *pilnutinis gyvenimas Dievui,* ir kiek tas pilnutinis gyvenimas yra realizuotas individe, tiek jis subjektyviai yra religingas. Religija nugali mumyse ir už mūsų esantį blogį, bet nugali ne kaip priemonė, tik kaip tikslas, su kuriuo blogis nesiderina. Aišku, kad minėdami religiją čia visur turime galvoje katalikybę, nes tik ji viena sudaro tą pilnutinį gyvenimą, kurio kitose religijose randame tik nuotrupas. Tik joje vienoje žmogaus santykia-

vimas su Dievu pasiekia tokio laipsnio, kad jis visiškai atitinka taip Dievo, taip žmogaus prigimtį. Todėl *krikščionybė yra tikroji dieviškoji ir kartu tikroji žmogiškoji religija.*

Ypatingą moderniškojo žmogaus pažiūrų į religiją bruožą sudaro jo nusistatymas *religijos ir tautybės* santykių atžvilgiu. Stabmeldybės laikais nekrikščioniškų religijų dievai taip glaudžiai buvo surišti su paskiromis tautomis, jog su jomis laimėdavo arba žūdavo. Nugalėtojų tikyba dažniausiai būdavo primetama ir nugalėtiesiems. Tuo tarpu Kristus savo religiją pastatė aukščiau tautiškų sienų, liepdamas savo apaštalams eiti ir mokyti *visas* tautas. Kelias į Atpirkimą negalėjo būti apribotas viena kuria filosofine mokykla arba vienos kurios tautos sienomis. Jis turėjo būti atidarytas *visiems* taip laiko, taip erdvės atžvilgiu.

Deja, Reformacijos, arba geriau pseudoreformacijos, metu pradėta ir krikščionybė terpti į tautiškas sienas. Juk tuo laiku skambėjęs šūkis *Cuius regio, eius religio* buvo ne kas kita, kaip stabmeldybės atgaivinimas, kada valdovai galėjo kištis net į savo valdinių sąžinės dalykus. Liuterio mokslas davė pradžią mūsų dienų nacionalizmui. Tautos idėja pradėta aukščiau statyti už religijos idėją, o to pasėka kaip tik ir buvo Reformacijos sukurta „vokiškoji krikščionybė", arba protestantizmas. Ir nuo šio laiko prasideda tas didis tautų viena nuo kitos skyrimasis, kuris pagimdė mūsų dienų įnirtusį šovinizmą, sukėlusį tokių baisių katastrofų. Europos tautos kovojo viena kitos išnaikinimo kovą visokiomis, tiesiog demoniškomis, priemonėmis. Nacionalistinė neapykanta pasirodė esanti daug stipresnė už religiją. Galop net pati religija buvo ir yra verčiama tarnauti tautiniam egoizmui. Viduriniais amžiais popiežius ne kartą kovojo su įvairių tautų valdovais, juos ekskomunikuodavo ir detronizuodavo. Tačiau tada beveik niekas nekalbėjo apie tautines bažnyčias. O šiandien dažnai dėl labai menko valdančiųjų nesusipratimo su krikščionybės galva tuoj šaukiama: *Los von Rom*! Ir jeigu vienoje arba kitoje šalyje dar nedrįsta tiesiog atsiskirti nuo popiežiaus, tai tik dėl to, kad tokia tautinė bažnyčia „neturi, negali turėti ir neturės tokio didelio autoriteto, kokį turi Ka-

talikų Bažnyčia." Šiandien nacionalistiniu karščiu apsvaigusiems žmonėms visiškai nesuprantama, kaip seniau Rytų žmogus galėjo būti kurio nors Vakarų miesto vyskupas. Galime įsivaizduoti kas atsitiktų, jei šiuo metu popiežius Paryžiaus kunigą paskirtų Berlyno vyskupu. Todėl, pasak A. Rademacherio, „teisingai kalbama apie moderniškąją nacionalizmo ereziją, kurią artimiausias Bažnyčios susirinkimas turėtų pasmerkti."[1] Tik paskutiniais metais suprasta ir Triero vyskupo Korumo žodžiai, kuriuos jis pasakė dar 1900 metais: „Man rodos, kad nacionalizmas yra didžiausias Europos pavojus; jis yra blogiausia erezija, jis yra atkritimas nuo krikščionybės."[2]

Visa tai rodo, kad kraujo ryšiai stipriau surišo žmones negu eucharistinis bendravimas. Kad tautinis egoizmas labiau apvaldė moderniškąją sielą negu religijos dvasia. O visam tam pateisinti ieškoma būdų, kaip krikščionybę, kaip pasaulinės galybės jėgą, būtų galima pavartoti nacionalistiškiems savo interesams. Šia prasme ir yra kalbama apie įvairias reformas, neva būtinas Bažnyčios naudingumui. Tuo tarpu tai yra tik paslėpti norai tų reformų pravedimą panaudoti savo reikalams. O reikia žinoti, kad negalima krikščionybės dėti į tautiškos kultūros ar politikos rėmus ir tempti, kaip norima. Negalima niekam, nė jokiais motyvais vaduojantis – nei dėl moderniškųjų idėjų, nei dėl politiškų tikslų, nei dėl taikos, nei kokiam pasauliškam autoritetui spręsti, kas krikščionybėje yra laikina, kas dar vartotina, kas reformuotina ir kas visai atmestina. Krikščionybė anaiptol nėra smilčių ir grūdų krūva. Ji yra gyva, nedalinama ir organiška vienuma, jungianti savyje prigimtąjį ir antprigimtąjį pasaulį į vieną pilnutinį gyvenimą.

Minėtos moderniškojo žmogaus pažiūros į religiją kaip tik ir veda prie visiško krikščionybės paneigimo arba geriausiu atveju prie neaiškaus panteistiško religingumo. Tuo tarpu mums neužtenka kažkokios miglotas dievybės. Mums reikia

[1] Religion und Leben, p. 76.
[2] Cit. *Fr. Zach*, Modernes oder Katholisches Kulturideal?, p. 177.

triasmenio Dievo. Mums neužtenka kažkokios svajingos amžinybės. Mums reikia amžino asmeninio gyvenimo, gyvenimo pas asmeninį Dievą meilės vienybėje, kuris yra šaltinis laiko ir amžinybės, gamtos, kultūros ir religijos. Šitokį gyvenimą kuria tik krikščionybė, nes visa kita yra tik nuotrupos, tik skeveldros ir gražūs prisiminimai iš tų laikų, kad žmonija dar gyveno vienybėje su Dievu. Gyventi šitomis nuotrupomis ir iš jų laukti pagalbos yra tiek pat neišmintinga, kiek ir audros metu palikti laivą, o gelbėtis ant praplaukiančio pro šalį rąsto.

Taip nusistatę mūsų amžiaus augintiniai religijos atžvilgiu, vadinasi, laikydami ją *tik* priemone arba pasaulėžiūrai atbaigti, arba dorovei palaikyti, arba širdžiai kilninti, aišku, negalėjo prieiti nė kitokių išvadų praktikos gyvenime. Šiandien net ir tarp katalikų pasitaiko žmonių, kurie *mąsto jau nekatalikiškai.* Jų pažiūros į autoritetą, į nuosavybę, į santykius Bažnyčios su valstybe, į popiežiaus ir vyskupų teises remiasi ne Kristaus mokslo principais, bet nuo visokių pagrindų atpalaiduotos ir tik į šios žemės tikrovę linkstančios pasaulėžiūros sofizmais. Šitie žmonės galvoja juristiškai, galvoja racionalistiškai, galvoja, kaip šiandien mėgstama sakyti, tautiškai, galvoja taip, kaip rašo jų laikraščiai – tik *nekatalikiškai.* Todėl, kai reikia nustatyti praktiškus santykius tarp religijos ir kitų gyvenimo sričių, dažnai prieiname labai liūdnų išvadų. Suprasti Katalikiškosios akcijos atsiradimo ir tokio didelio bei karšto pritarimo priežastis čia kaip tik keletu bruožų ir bandysime paaiškinti, kaip moderniškasis pasaulis žiūri į šituos santykius.

2. Atsiskyrimo faktai

Koks yra charakteringas mūsų laikais religijos ir kultūros santykiavimo bruožas? Jį trumpai galėtume pavadinti: *atsiskyrimas.* Jau nuo pat naujųjų amžių kultūros pradžios ėjo skilimas ne tik tarp paskirų kultūros sričių, kas galutinėje sąskaitoje pasireiškė specialiųjų mokslų klestėjimu, bet ir tarp kultūros ir religijos apskritai, tarp prigimtojo ir antprigim-

tojo gyvenimo, tarp žmogaus ir Dievo. Kiek vidurinių amžių žmogus lyg kūdikis visur pasaulyje matė paslaptingumą ir net betarpišką Dievo įsikišimą, tiek naujųjų laikų žmogus pabandė nutraukti tą slaptingumo skraistę ir paskelbti neradęs ten jokio Dievo, jokio demono, tik nepermaldaujamus gamtos dėsnius. Šiandien tas susiskaldymas ir atsiskyrimas yra įvykęs faktas, ir prieš jį pastatyti turime tinkamai įvertinti taip jį, taip iš jo išplaukiančias pasėkas. Nežiūrint individualių pastangų užrišti tą pasidariusį plyšį tarp kultūros ir religijos, jis vis dėlto dar stipriai jaučiamas ir sudaro vieną iš charakteringų mūsų laikų gyvenimo bruožų.

Jeigu imsime *mokslą*, jame rasime vis dar tebesilaikantį prietarą, kad tarp tikėjimo ir žinojimo gali būti prieštaravimo, kad juodu yra tokie dalykai, kurie vienas kito visiškai neliečia ir ką vienas teigia, kitas gali neigti – ir abu liks teisūs. Dar ir šiandien reikalaujama, kad teologija būtų išskirta iš mokslų eilės, kad mokslas visiškai nesiimtų svarstyti jokių metafizinių klausimų[3], kad nebūtų moksliškais darbais pripažinta visa tai, kas pagrįsta religine pasaulėžiūra. Įvairios naujos hipotezės, net tokios, kurios, rodos, yra labai specialių mokslų išdava, buvo ir yra stengiamasi panaudoti prieš religiją, kad ją sugriautų ir pašalintų iš gyvenimo vertybių eilės. Reikia tik atsiminti descendencijos teoriją, Einsteino reliatyvizmą, Freudo psichoanalizę – kaip šitie dalykai be jokio pateisinimo stengiamasi paversti pasaulėžiūra, bandančia atstoti religiją. Garsių mokslininkų išsitarimai prieš religiją išpopuliarinami visu uolumu, tuo tarpu užmirštama, kad galima būti geriausiu specialistu fizikoje, matematikoje ar medicinoje, o paskutiniu ignorantu religijoje. Jau Schopenhaueris pastebėjo, kad gamtininkai dažnai peržengia savo kompetencijos ribas: „Žmonės, kurie nieko daugiau nežino, kaip tik savo varliakulšius ir galvanines baterijas, drįsta šiandien aiškinti pasaulį ir žmogų."[4] Atrodo, kad moderniškasis mokslas paskelbė kovą religijai ir veda ją visu atkaklumu.

[3] *V. Dubas*, Kas yra tikras mokslas. – „Vaga", Nr. 1.

[4] Žr. *A. Rademacher*, Religion und Leben, Freiburg i. Brsg., 2 Aufl., 1929, p. 79.

Nė kiek ne geresni yra santykiai tarp religijos ir *meno*. Šiandien vis dar tebelaikoma labai juokingu dalyku kalbėti apie krikščioniškąjį meną, nors nesuprantama, kad kiekvienas *tikras* menas jau tuo pačiu yra krikščioniškas menas, nes krikščionybė, būdama *pilnutinio gyvenimo* reiškėja, kaip tik ir įėmė savin kiekvieną *tikrosios* kultūros apraišką. Šiandien bėgama nuo religinių normų, kurios tvarkytų literatūrą, tapybą, teatrą ir kitas meno rūšis, menininkus norima paskelbti stovinčius anapus gėrio ir blogio. Religinio meno sunykimas galbūt aiškiausiai rodo, kad tarp religijos ir estetinės kultūros srities įvyko skilimas, kad antprigimtiniai idealai neteko įtakos dailiajai kūrybai.

O blogiausi santykiai yra tarp religijos ir *praktikos gyvenimo*. Krikščionybės dvasia dar vis nėra persunkusi plačių masių. Žmonijos žygiai ūkyje, politiniame ir socialiniame gyvenime eina dar tais pačiais keliais kaip ir stabmeldybėje. Mūsų didmiesčiai kvėpuoja ta pačia stabmeldiška atmosfera, kaip ir prieš Kristų. Vieno paūgėjusio miesto vaiko žodžiai: „Kaip juokinga vidury Berlyno matyti bažnyčią"[5], labai gražiai apibūdina šių dienų civilizacijos veidą. Valstybių santykiuose makiavelizmo dėsniai vis dar tebegalioja. Kovą tarp darbo ir kapitalo valdo ne artimo meilė, bet jėgos pajautimas. Krikščioniškos tautos savo bendradarbiavime neranda reikalo vaduotis religijos principais. Vienos šalies katalikai kovoja su kitos šalies katalikais, o kai reikia taikintis, vėl nerandama religinio pagrindo, o laukiama pagalbos iš socializmo ar masonerijos. Garsieji Wilsono 14 punktų, kuriais jis užbaigė Didįjį karą, yra didžiausia krikščioniškoms tautoms gėda. Pasauliškiai, visiškai atsiskyrę nuo dvasininkų, beveik nesirūpina religijos dalykais, atrodo, jog jie manytų, kad Bažnyčią sudaro vieni dvasininkai ir jie vieni tėra atsakingi už Dievo Karalystės platinimą. Pasauliškiai šiandien bijo pareikšti savo nuomonę religijos dalykuose, mat nesą specialistai. Deja, jie užmiršta, kad religija nėra specialybė ir apaštalavimas nėra profesija.

[5] *Fr. W. Förster*, Kristus ir žmogaus gyvenimas, p. 4.

Privatiniame gyvenime religija ir kultūra irgi eina šalia kita kitos. Tas pats žmogus vieną kartą yra kultūros žmogus, kitą – religijos. Maldoje jis kreipiasi į Dievą, darbe vėl nuo jo atsitraukia. Išėjęs iš bažnyčios, jis niekuo nesiskiria nuo netikinčiųjų. Religija šiandien nėra širdies kraujas, kuris gaivintų visas organizmo dalis. Tiesa, ji dar yra organizmo narys, bet toks narys, kaip plaukai ar nagai, kuriuos galima be skausmo nukirpti ir numesti.

Ir visa šitų gyvenimo sričių veržimosi iš po religijos globos prasmė nėra ta, kad jos pasitrauktų iš tų vietų, kurias neteisėtai buvo užėmusios, ir tuo būdu duotų religijai didesnę laisvę, bet ta, kad religiją išstumtų iš visur ir padarytų ją užkampio arba, kaip šiandien mėgstama sakyti, *privatišku dalyku*. Tam tikram laipsny atskyrimas yra reikalingas, kad būtų galima išsilaisvinti iš tos pradinės vienybės, kuria pradžioje esti jungiami visi gyvenimo elementai, ir paskui sueiti *išvidinėn* vienybėn. Bet kada tas atsiskyrimas eina jungiančiojo prado – šiuo atveju religijos – neigimo kryptimi, tai jau yra bloga. Tai ženklas, kad kultūra pasirinko nesveiką kelią. Juk atsisakyti nuo vedamųjų religijos principų galutinėje sąskaitoje reiškia būti pavergtam gamtos dėsningumo. Kultūra tik tada apvaldo gamtą, kada ji esti vedama religijos. Kitaip ji patenka į neišvengiamą gamtos dėsningumo vergiją. Todėl bus suprantama, kodėl moderniškoji kultūra, taip labai mėgstanti girtis savo laimėjimais, vis dėlto neturi jėgų nei išeiti iš to užburto mechanizacijos rato, kuris įtraukia savin ir tokius švelnius dalykus kaip menas, nei sustabdyti prasimušusio chaoso gaivalingumo, kuris pasireiškė karo ir revoliucijos metu. Šitokia laisvė nuo religijos yra vergavimas gamtai. Tik religijos vadovaujamas taip individas, taip sutelktinė gyvenimo forma eina tikru keliu į savo tikslą.

Taigi *neigiamas nusistatymas religijos atžvilgiu yra* ta žymė, kuri ryškiai charakterizuoja dabartinius religijos ir kultūros santykius. Mūsų amžiaus kultūros darbai daugumoje eina religijos neigimo kryptimi. Štai kas sudaro moderniškojo gyvenimo tragediją! Vidurinių amžių žmonės, norėdami įplaukti į išganymo uostą, vis tiek koks išganymas būtų buvęs jiems

reikalingas, visados žiūrėdavo į Dievo pastatytuosius švyturius. Tuo tarpu mūsų laikai juos išgriovė ir leidosi į ūžiančias gyvenimo jūras girdamiesi, esą jei perplauksime, tai patys, jei žūsime, tai irgi patys.

Aiškus dalykas, kad toks skilimas negali ilgai trauktis, nes nuo to nukenčia taip religija, taip kultūra. Pradžioje matėme, kad pažiūros į religiją šiandien yra labai nevykusios. Taip pat buvo minėta, kad kultūra, paneigusi religiją, patenka į gamtos vergiją. Visa tai šiandien pamažu pradedama suprasti. Šiandien vėl bandome sujungti tas dvi gyvenimo sritis, kad gyvenimas būtų tikrai krikščioniškas ir kad kultūra po ilgų klaidžiojimų vėl būtų grąžinta į tikrąjį kelią. Bet kokiu būdu?

II. Bandymai sujungti religiją ir kultūrą

1. Reikalas sujungti

Kaip matėme anksčiau, religijos ir kultūros atsiskyrimas šiandien jau yra įvykęs faktas, su kuriuo mes negalime nesiskaityti. Juk mūsų amžiaus įvairios gyvenimo apraiškos, dėl kurių mes tiek kenčiame, kaip tik ir kyla iš šito atsiskyrimo. Visa tai matant, tuoj braunasi mintis, ar visuomet taip bus? Ar negalima jau būtų vėl grąžinti gyvenimą į vienybės būklę? Iš kitos pusės, net iš kito nusistatymų lagerio nuaidi kitoniškas klausimas: ar iš viso yra reikalo sujungti religiją ir kultūrą? Ar jos negali gyventi ir toliau atsiskyrusios? Ir nepaisant visų gudrių prieš susijungimą nusistačiusių žmonių išvedžiojimų sielos gelmėse visi jaučia, kad pilnutinis gyvenimas gali būti pasiektas tik tada, kai religija ir kultūra gyvens aukštoje sutartinėje.

Ir visai suprantama. Juk kas yra religijos subjektas arba nešėjas? *Žmogus.* Kas yra kultūros subjektas arba nešėjas? Irgi *tas pats žmogus.* Žmogus yra jungiamasis taškas tarp kultūros ir religijos. Šitos abi gyvenimo sritys reikalauja viso žmogaus, su visomis jo galiomis. Jis negali, pavyzdžiui, protą ati-

duoti kultūrai, o valią pavesti religijai. Žmogaus vienybė yra nepadalinama. Jis negali taip pat vieną dieną būti kultūrininkas, o kitą – religininkas. Ir kultūra, ir religija turi persunkti visus žmogaus darbus, visas jo galias ir visas dienas. Abi šitos sritys priklauso prie žmogaus prigimties. Žmogus iš prigimties yra linkęs ir į kultūrą, ir į religiją. *Taigi šitoks žmogaus negalėjimas susiskaldyti tarp dviejų gyvenimo sričių būtinai reikalauja, kad ir pačios sritys nebūtų išsiskyrusios, bet sudarytų atitinkamą vienybę.*

Todėl dabartinis kultūros ir religijos atsiskyrimas nėra natūrali būklė. Žmogus iš prigimties yra palinkęs į vienybę, į sintezę; taigi išsiskaldymo laikotarpis tegali būti tik praeinamas. Vienybė vėl turi ateiti. Kai sakome *vėl*, tuo pačiu pripažįstame, kad ji jau kada nors buvo. Ir iš tikrųjų. Pažiūrėję į vidurinių amžių gyvenimą, matome, kad tada visas gyvenimas buvo jungiamas vieno religinio prado. Visos gyvenimo sritys buvo palenktos tarnauti galutiniam žmogaus tikslui, kurį nurodo religija. Bet šitoji vienybė buvo daugiau *išviršinė*. Ji buvo kūdikiško Europos gyvenimo amžiaus išraiška. Ir ji niekados nebegrįš. Kaip upė negrįžta į savo šaltinį, kaip suaugęs žmogus negali tapti kūdikiu, taip ir istorijos laikotarpiai nesikartoja tuo pačiu būdu ir ta pačia prasme. Vidurinių amžių gyvenimas gali mus žavėti kaip ir kiekvienas kūdikystės prisiminimas, bet jo atnaujinti niekados nebus galima. Ir nė nereikia. Šiandien kultūrinis žmogaus nusiteikimas yra per daug smarkus. Šiandien pamėgimas kultūrinių vertybių yra per daug didelis, kad būtų galima tai visa stipriai sumažinti, daug nuo ko atsisakyti arba net ir visai atsiskirti. Vyras niekados negali dėvėti kūdikio drabužių. Bet tai nereiškia, kad jis privalo vaikščioti plikas. Ne, jis turi apsivilkti *vyriškus* drabužius. Taip ir gyvenimas. Šiandien reikia ne nuo kultūrinių laimėjimų atsisakyti, ne sumažinti kultūrinį uolumą, *bet jį pašvęsti ir pakilninti*, kad jis neišsigimtų į azartinį ir įsikarščiavusį žemės gėrybių ieškojimą, kad sukurtosios vertybės nebūtų garbinamos kaip absoliutinės ir pakankamos pilnutinei laimei sudaryti. Kultūros teigimas turi būti sujungtas su religijos teigimu, nes tik

tokiu būdu bus galima sukurti pilnutinį gyvenimą. Ateisiančioji religijos ir kultūros vienybė turi būti jau *išvidinė;* visos kultūros sritys vėl turi paklusti religijai, bet nei su ja nesusiliedamos, nei nuo jos neatsiskirdamos, tik josios persunktos, gaivinamos ir vadovaujamos. Kokie nurodomi į šitokią būklę keliai?

2. Keturi bandymų tipai

Visų pirma, norint sujungti religiją su kultūra, reikia teigti taip vieną, taip kitą. Vienos kurios paneigimas arba net ir per menkas vertinimas šitą sujungimą daro negalimą, nes tokiu atveju arba visai nėra su kuo vieną sritį sujungti, arba viena sritis per daug palenkiama kitos valdžiai net ligi visiško nepriklausomybės praradimo. Žinoma, būtų idealas taip praktiškai šitą teigimą ir įvertinimą nustatyti, kad susidarytų visiška pusiausvyra. Paprastai gyvenime vieną kartą viena sritis truputį daugiau teigiama, kitą kartą – kita. Bet šitokie svyravimai dar neardo vienybės ir yra tik iš viso netobulo mūsų gyvenimo apraiška.

Eidami prie charakteristikos tų keturių tipų, kurie paprastai siūlomi vienybei sudaryti, turime jau iš anksto pastebėti, kad ne visi jie turi savyje tąją pagrindinę vienybei sąlygą, būtent: ne visi jie teigia taip religiją, taip kultūrą. Todėl ir praktikoje ne visi jie duoda pageidaujamų rezultatų.

Šitie tipai susidaro iš įvairių pažiūrų į Dievą ir į pasaulį, arba kitaip – į religiją ir į kultūrą. Juk galima neigti Dievą ir teigti pasaulį; galime neigti pasaulį ir teigti Dievą; galima abu teigti, bet eiti prie pasaulio per Dievą; ir galima abu teigiant eiti per pasaulį prie Dievo. Tuo būdu susidaro keturi gyvenimo stiliai arba tipai: 1) tarnavimas pasauliui (neigiant Dievą), 2) tarnavimas Dievui (neigiant pasaulį), 3) tarnavimas pasauliui per tarnavimą Dievui ir 4) tarnavimas Dievui per tarnavimą pasauliui. Pirmame tipe kultūra yra religijai svetima arba priešinga; antrajame – religija svetima kultūrai; trečiajame – religija draugiška kultūrai; ketvirtajame – kultūra draugiška religijai.

Pirmasis tipas yra tipas *grynojo humanizmo.* Jis gyvenimo centru padaro pasaulį ir siekia tikrojo žmogiškumo, visai nepaisydamas religijos žadamos pagalbos. Jo visas tikslas yra kuo labiausiai išplėtoti kultūrinį veiklumą, pagaminti kuo daugiausia kultūrinių gėrybių, nes religija esanti tik fikcija ir todėl jos žadama laimė nesanti reali.

Antrasis tipas yra tipas *grynojo misticizmo.* Jis pripažįsta tik Dievą. Visa kita yra arba tik fikcija, arba grynos blogybės, nuo kurių reikia pabėgti ir jomis visiškai nesirūpinti. Svarbiausia žmogui būti religingam, nes tik viena religija dar gali padaryti buvimą šiame pasaulyje šiek tiek pakenčiamą. Pasaulį šio tipo šalininkai laiko blogojo prado arba blogo dievo padaru, kuris kaip toks yra iš esmės sugedęs ir negalimas pataisyti. Paprastai šitas tipas remiasi dualistine pasaulėžiūra, kuri pripažįsta du pradus: *gerąjį* ir *blogąjį*, kuriuodu visados tarp savęs kovoja. Savo šalininkų šitas tipas randa manichėjizme ir indų religijoje.

Trečiasis tipas yra tipas *mistiškojo veržimosi į Dievą su humanistiškąja priemaiša.* Jis neniekina pasaulio, bet, matydamas jame daug blogio, iš kitos pusės, suprasdamas Dievo tobulumą ir absoliutinį gerumą, nori nuo jo pasišalinti, jaučia pasauliui lyg ir atgrasą, kuri jį stumia dar labiau prie Dievo. Pasaulio daiktai keičiasi, žmogaus gyvenime praeina kaip vėjas. Kam tad prisirišti prie tų nykstančių vertybių, kam gyvenime ieškoti kokių prašmatnybių, juk vis tiek visam tam bus galas. Šitokios mintys paragina trečiojo tipo šalininkus sumažinti susilietimo taškus su pasauliu ligi minimumo.

Ketvirtasis tipas yra *humanizmo su mistiškąja priemaiša.* Jis drąsiai teigia pasaulį, jį myli ir nuo jo nebėga. Bet tik tokį pasaulį, kuris iš Dievo išėjo, į Dievą eina, kuris yra Dievo pasireiškimo įrankis. Šitas tipas neužmerkia akių nuo esančio blogio; bet jį nori pergalėti, ne nuo jo pabėgti, pergalėti Dievo malonės padedamas. Šito tipo šalininkai nori ne tik patys nueiti pas Dievą ir su Juo susijungti, bet jie nori ir pasaulį nuvesti. Tai yra Dievo kūrybos žemėje tęsėjai ir atbaigėjai.

Štai trumputės keturių tipų charakteristikos. Žinoma, praktikoje jų visai grynų galbūt niekur nepasitaiko. Papras-

tai jie, kaip ir temperamentai, esti susimaišę. Bet visuomet galima juose įžiūrėti vieno arba kito vyravimą, kas ir duoda visam gyvenimui savotišką atspalvį.

Po šitų pastabų galima jau nuvokti, kurie tipai gali tikti sudaryti tai pageidaujamai vienybei tarp religijos ir kultūros. Aišku, kad tik ne du pirmieji. Juodu abu nesilaiko tos minėtos pagrindinės sąlygos: teigti taip religiją, taip kultūrą. *Pirmasis* – grynas humanistinis tipas paneigia religiją arba ją vertina visai mažai. Todėl jam religija negali būti jokia gyvenimui įtakos turinti galybė. Tai, kaip mėgstama šiandien sakyti, esąs privatinis kiekvieno reikalas. Ir reikia sutikti, kad šiandieniniame Europos gyvenime šitas tipas turi vyraujančios reikšmės. *Antrasis* – grynai mistinis tipas paneigia kultūrą arba į ją žiūri, kaip į visai nereikalingą gyvenimo priedą, esantį blogojo prado išdava. Čia irgi joks sujungimas nėra galimas. Ir tik trečiasis bei ketvirtasis tipas gali patenkinti vienybės sąlygų reikalavimus. Juodu abu teigia ir Dievą, ir pasaulį, ir religiją, ir kultūrą. Skirtumas tik tas, kad pirmasis eina per Dievą į pasaulį, tuo tarpu antrasis – per pasaulį į Dievą. Šitie tipai daugiau ar mažiau gryni pasitaiko ir krikščionybėje. Katalikų religija su jais visai gerai susiderina. Tuo tarpu pirmieji du krikščionybės dvasiai yra visai priešingi.

Bet įdomu pasvarstyti, kas pasidaro, kai žmogus užsispyręs laikosi arba grynojo humanizmo, arba grynojo misticizmo, vadinasi paneigia arba religiją, arba kultūrą. Gyvenime nuolat pasitvirtina dėsnis, kad kraštutinumai patys save pražudo. Taip yra ir šiuo atveju. Tolimesni nagrinėjimai parodys, kad per didelis ir vienintelis kultūros teigimas veda prie tos pačios kultūros pražudymo, o vienintelis religijos teigimas sunaikina pačią religiją. Abi šitos kultūros kryptys prigyvena labai pamokančią tragediją.

3. Humanizmo ir misticizmo tragedija

Kai humanizmas atmeta religiją ir visą gyvenimo centrą perkelia tik į kultūrą, jis mano, kad tuo būdu atsipalaiduoja nuo Dievo. Bet nereikia čia apsigauti. Maxas Scheleris yra

teisingai pasakęs: „Ribotoji sąmonė negali pasirinkti tikėti ar netikėti. Kiekvienas žmogus, giliau patyrinėjęs save ir kitus, pamatys, kad jis su apibrėžtu gėriu arba su visa gėrių rūšimi taip identifikuojasi, kad jo santykiai su šituo gėriu galima taip charakterizuoti: Be tavęs, į kurį aš tikiu, negaliu būti, nenoriu būti, neprivalau būti. Mes abu, aš ir tu, geri, kartu kylame, kartu ir krintame. Žinoma, šitas gėris yra be galo skirtingas įvairiems individams, grupėms ir tautoms. Mamonos tarnams jis yra pinigas, valstybės sudievintojams – valstybė, tam, kuris aukščiausiu gėriu laiko tautą, jis yra tauta. Kūdikiui galbūt jis yra lėlė. Taigi žmogus tiki arba į Dievą, arba į stabus. Trečio nėra."[6] Tuo būdu ir humanizmas, paneigęs Dievą ir religiją, įtiki į pasaulį ir į kultūrą, iš jos vienos telaukdamas išganymo. Bet čia kaip tik ir pasirodo nelemtas šitokio gyvenimo tragizmas.

Goethe, daugelio vadinamas naujųjų laikų stabmeldžiu, vienu savo posakiu charakterizavo visą humanistinės gyvenimo krypties nusistatymą: „Kas turi mokslą ir meną, tas *turi* ir religiją; kam jų abiejų trūksta, tas *tegul turi* religiją." Tuo jo norėta pasakyti, kad mokslas ir menas arba bendrai kultūra galinti visai gerai atstoti religiją, kuri reikalinga tik tada, kai nėra kultūros. Todėl suprantama, kodėl šitoji gyvenimo kryptis vienintelėmis vertybėmis paskelbia mokslą, lavinimą, bereliginę dorovę, o visą kultūros kūrimo tikslą mato – ir turi matyti – žmogaus aprūpinime visokeriopomis gėrybėmis. Vadinasi, *kultūrinis utilitarizmas* arba net epikūrizmas žymi šitosios krypties gyvenimą.

Tiesa, produktingumo atžvilgiu šitas gyvenimas yra gana vaisingas. Žmogus, paskelbęs, kad tik viena kultūra galinti laiduoti žmogui laimę, yra verste verčiamas gaminti kuo daugiausia ir kuo prašmatniausių žemės gėrybių. Deja, net ir geriausios, net ir tobuliausios jos negali užpildyti tos tuštumos, kuri atsiranda tylos valandėlėmis, o kai kuriuos gilesnės ir jautresnės sielos žmones lydi net ir visados. Tuomet pajuntama, kad visi šios žemės daiktai, tegul jie ir la-

[6] *A. Rademacher*, Religion und Leben, p. 108.

biausiai blizgėtų, yra tik silpnos atšvaitos, yra tik elektros ūkanota rausva šviesa prieš blaivų ir skaistų žvaigždžių mirgėjimą. Visi kultūros laimėjimai tuomet atrodo, kaip sūraus jūros vandens paėsti daiktai, apaugę maurais ir slidžiomis, vandens gyvių pilnomis žliaugėmis. Mes esame lyg žuvys, plaukiojančios gelmėse ir niekad negalinčios paregėti tikrosios saulės šviesos. Tuomet yra stipriai juntama, kad čia, gyvenamoje mūsų tikrovėje negali būti pilnutinio buvimo, kad yra dar kitas pasaulis, tikrosios būties pasaulis, kur viskas yra tikra ir realu.

Bet štai humanizmas prieš visus šituos slapčiausių žmogaus dvasios galių nujautimus ir ilgesius pastato nepergalimą kliūtį – religijos paneigimą ir vienintelį pasitikėjimą kultūros galybe. Žmogus visa savo būtimi ilgisi pilnutinės laimės, kuri yra ne kas kita, kaip tobulas patenkinimas kilniausių žmogiškosios prigimties troškimų. Humanizmas verčia šitos laimės ieškoti kultūroje. Bet juk kiekvienas per daug stipriai jaučia, kad kultūra tokios laimės sukurti jokiu būdu neįstengia. Todėl humanistas, laikydamasis nuosekliai savo principų, prieina Prometėjo likimą. Jis pats save savo pažiūromis prirakina prie šios tikrovės kalnų uolos, liepdamas pasitenkinti kultūros gėrybėmis. Tuo tarpu nepasotinama jo dvasia veržte veržiasi į platesnius horizontus, kur religija neapviliamais pažadais žada patenkinti josios troškimus. Bet juk šitoji religija paneigta, josios atsižadėta ir prisirišta prie žemės... Štai kame tragedija. Kiekvieną dieną ilgėtis pilnutinės būties ir pilnutinės laimės, kiekvieną dieną vis labiau patirti, kad kultūra šitos laimės neduoda ir kiekvieną dieną vis įkalbinėti sau, kad tik čia, tik čia galima rasti laimę – iš tikro čia yra ir Kaukazo uolos, ir plėšrus vanagas, ir nepasotinamas troškulys, kuris kankina humanisto sielą. Ar nuostabu tad, kad logiško nuoseklumo laikantis iš tokio draskymosi krintama į kūno užgaidų tenkinimą ligi visiško apsvaigimo ir pačio savęs sunaikinimo. Juk kas gi žmogui galop belieka? Arba atmesti humanistiškąsias pažiūras ir klaupti prieš paniekintą Dievą, arba eiti dar toliau ir dvasios troškulį bandyti tenkinti materialinėmis, tiesiog kūniš-

komis gėrybėmis. Gyvenimas tuomet virsta ne kuo kitu, kaip bakchanalija, kurioje ilgiau išsilaiko tie, kurie turi daugiau pinigų, na ir dar fizinio atsparumo. Vadinasi, nuosekliai išvystytas humanizmas pats save sunaikina. Jis užsiverčia ant savo kelio į laimę neperžengiamą uolą ir į ją sudūžta apsvaigusiame savo įkarštyje.

Humanistinė gyvenimo kryptis yra pavojingiausias krikščionybės priešas. Optimistišku gyvenimo teigimu jis suvilioja daugelį neprityrusių ir ne per daug giliai galvojančių sielų, kurios ir vėliau nejaučia didelio tragizmo ir ramiai gyvena miesčionišką gyvenimą, smilkydamos aukso veršiui. Juk prometėjišką tragediją pajunta tik gilios sielos. O paprasta minia nesidrasko paprastai nei dėl metafizikos, nei dėl etikos. Ją užtat – ne anuos kovotojus už idėją – yra sunkiausia atvesti į tikrąjį kelią, nes tiesa paliečia jų šiltą lovą ir gardžiai apkrautą stalą. Šitie du dievaičiai šimtais rankų turi apkabinę savo garbintojus ir niekaip nenori jų paleisti. Šitoks vegetavimo (gyvenimo žodis yra tam per garbingas) būdas šiandien plinta vis labiau pirmoje eilėje miestuose ir vadinamuosiuose inteligentijos sluoksniuose. Todėl Katalikiškoji akcija taip labai ir rūpinasi sudaryti pirmoje eilėje inteligentų katalikų kadrą, kuris savo žodžiu, darbu ir gyvenimu skelbtų kovą tam sumiesčioniškėjusiam vegetavimui, praradusiam ne tik krikščioniškąjį, bet jau ir net žmogiškąjį charakterį.

Tokią pat tragediją prigyvena ir misticistinė kryptis, tik iš kitos pusės. Nuostabus ir kartu labai charakteringas dar ir tas faktas, kad dažnai nusivylimas humanizmu arba persisotinimas kultūros gėrybėmis pastūmi žmones į misticizmą. Todėl ir Europoje pradžioje XX šimtmečio atgijusi teosofija, antroposofija, neobudizmas, kuris ir dabar ypač miestuose randa daug šalininkų, buvo ne kas kita, kaip apsivylimo kultūros pažadais pasėkos. Kultūra nepatenkina giliausių žmogaus troškimų, todėl jis puola į kitą kraštutinumą, į nesveiką religingumą, paneigiant visa, kas yra prigimta. Šitoje gyvenimo kryptyje Dievas ir pasaulis, religija ir kultūra, siela ir kūnas, visuomenė ir asmuo jaučiama ne kaip poliariški skirtingumai, bet kaip nesuderinami prieštaravimai. Suprantama, kad nuo-

sekliai galvojant reikia vieną kurį prieštaravimą sunaikinti, jeigu suderinti jų negalima. Mistinė kryptis sunaikinimui paskiria žemesniuosius pradus: pasaulį, kultūrą, kūną, asmenį ir t. t. Pasaulio tikslas – išnykti nirvanoje; kultūra yra pasaulio padaras ir kaip tokia turi būti niekinama; kūnas esąs sielos kalėjimas, didelė ir nereikalinga našta, kuria reikia nusikratyti; asmuo turi išnykti Dievuje, susilieti su dieviškąja substancija, nes asmeniškumo jutimas yra šaltinis visokio skausmo ir blogio.

Šitas mistinis tipas sąmoningai siekia sunaikinti visa, kas yra iš šios prigimtosios tikrovės. Budistiškoji asketika, kuri yra ryškiausia šito tipo atstovė, turi sugalvojusi visą eilę praktikų, kurių pagalba galima išsinerti iš prigimtojo ir asmeniškojo buvimo. Budistų asketai ištisas savaites ir net mėnesius žiūri į pūnantį lavoną arba į kirmėlių apsuptą mirusio žmogaus kiaušą. Indų jogai tol laiko kurią savo kūno dalį nenormalioje būklėje, kol ji atrofuojasi ir nudžiūsta. Tiesa, reikia pripažinti, kad šitomis savo praktikomis jie kartais pasiekia nuostabių rezultatų. Valia tiek įgauna galybės, jog įstengia sustabdyti virškinimą, kraujo tekėjimą, alsavimą ir t. t. Bet vis dėlto toks gyvenimo būdas yra prigimties naikinimas.

Apie kultūrinį šitokio gyvenimo produktingumą negali būti nė kalbos. Perdėtas misticizmas yra paremtas fikcija ir todėl nėra vaisingas. Jam iš po kojų yra išsprukęs realus pagrindas. Neturėdamas ant ko atsistoti, jis negali todėl pakilti aukščiau nė kultūrinėje kūryboje. Bet net nė religijoje jis nepadaro žymesnės pažangos. Tiesa, Dievas čia labai akcentuojamas ir religinės praktikos labai pabrėžiamos. Vis dėlto taip mistiškam Dievo supratimui, taip toms jo smulkioms ir įkyrioms religinėms praktikoms trūksta *rimto turinio*. Visa tai išsigema į tuščią formalizmą, kuris nepasiekia sielos gelmių, neugdo žmogaus galių, bet jas tik slopina. Religija misticizme virsta beviltiška rezignacija ir todėl jau tuo pačiu nustoja gaivinančios ir kilninančios galybės.

Todėl kaip humanizmas sunyksta per dideliame savo *veiklume*, taip misticizmas per dideliame *neveiklume*. Pirmasis, vienintele verta dėmesio gėrybe laikydamas tik *kultūrą*, pameta

kelią ir pražudo tą pačią kultūrą; antrasis kreipia dėmesio tik į *religiją*, ir galop netenka net pačios religijos, pavertęs ją tuščiu formalizmu ir rezignuojančiu pasyvumu. Ir vieną, ir kitą šitą gyvenimo kryptį neišvengiamai laukia *pesimizmas*. Be pripažinimo *antprigimtosios tikrovės* negalimas yra joks pilnutinio gyvenimo kūrimas, nes jis netenka gairių ir paklysta savo nežinojime. Be pripažinimo *prigimtosios tikrovės* tas pats gyvenimas netenka pagrindo, ant kurio būtų galima statyti pilnutinio gyvenimo rūmas. Paneigus religiją tolimesnėse išvadose paneigiama ir prigimtis. Paneigus prigimtį, tuoj prieinama ir prie religijos paneigimo, nes Dievas yra autorius taip vienos, taip kitos srities. Vadinasi, nei humanizmas, nei misticizmas negali sukurti pilnutinio gyvenimo, negali sujungti religijos su kultūra ir todėl negali būti išganingas mūsų laikams. Ir daugelio blaškymasis iš vieno kraštutinumo į kitą, iš humanizmo į misticizmą yra ne kas kita, kaip labai tikras ženklas, jog jie neranda tikrojo išsprendimo būdo nė vienoje šitų dviejų priešingų gyvenimo krypčių skelbiamoje doktrinoje. Tiesos dalelės yra ir humanizme, ir misticizme. Bet tos dalelės yra perskirtos. Jos ilgisi viena kitos. Humanizmas ilgisi misticizmo, Vakarai ilgisi Rytų, kultūra ilgisi religijos, pasaulis ilgisi Dievo. Ir tik susijungime į sintezę gali būti pasiektas šitos aštrios problemos išsprendimas. Joje turi rasti prideramą vietą Dievo paskyrimas: „Paverkite žemę ir ją užvaldykite" ir šv. Augustino nerimas: „Nerami mūsų širdis, kol atsilsės tavyje." Tikrąjį šitų dviejų dalykų suderinimą kaip tik ir duoda krikščionybė savo sukurtais gyvenimo tipais.

III. Du religinio gyvenimo tipai

Krikščionybėje esama į pasaulį dvejopų pažiūrų, kurios suderinamos su Kristaus mokslu ir kurios galbūt yra lygiai vaisingos antprigimtajam tikslui siekti. Vienos ar kitos pažiūros pasirinkimas pareina nuo asmens charakterio ir dažnai nuo laiko reikalavimų. Krikščionybė į pasaulį žiūri kaip į Dievo veikalą, į kurį dėl žmogaus nupuolimo yra įsibro-

vęs blogio pradas. Šito blogio reikia vengti. Bet jo išvengti, kaip ir kiekvieno kito blogumo, galima dvejopu būdu: 1) *galima nuo blogio pabėgti ir* 2) *galima tas blogis pergalėti.* Štai kame glūdi minėtų dvejopų pažiūrų į pasaulį pagrindas. Pagal pirmąją pažiūrą reikia, kiek galima, sumažinti susilietimą su pasauliu ir tik tiek palaikyti su juo santykius, kiek to reikalauja Dievo įsakymai. Pasaulyje ši pažiūra mato daug blogo, daug moralinio skurdo, daug nuodėmės ir kaip priemonę visam tam išvengti ji pasirenka didesnį ar mažesnį nuo pasaulio atsiskyrimą.

Priešinga yra antroji pažiūra. Tiesa, pasaulyje yra daug įvairaus blogio – tą ji pripažįsta. Bet ji bando šito blogio išvengti ne nuo jo bėgdama, tik stodama su juo į kovą ir, Dievo malonei padedant, jį nugalėdama. Šios pažiūros šalininkai nesitraukia nuo pasaulio: jie eina į visas gyvenimo sritis, malonės gaivinamomis savo pastangomis stengiasi nešti į jas Kristaus mokslą ir pasaulį formuoti pagal dieviškąjį jo pirmavaizdį.

Pagal šitas dvejopas pažiūras formuojasi krikščionybėje du religinio gyvenimo tipai: pirmas, *kuris per Dievą eina prie pasaulio,* antras, *kuris per pasaulį eina prie Dievo.* Pirmasis atstovauja daugiau mistiškai pasyviajam, antras – daugiau aktyviajam pradui religijoje. Pirmąjį todėl galima pavadinti *mistiniu tipu,* antrąjį – aktinguoju. Juodu yra nevienodos rūšies, bet užtat vienodos vertės, nes ir vienas, ir kitas yra lygiai krikščionybėje praktikuojami ir lygiai vaisingi.

Jeigu domėsimės jų plėtojimusi žmonijos istorijoje, tai suseksime tam tikrą išsirutuliojimą, kuris eina nuo mistinio tipo vis labiau į aktingąjį. Pirmaisiais krikščionybės amžiais, kada dar neaiškiai buvo jaučiama, jog žmonija irgi turi aktingai prisidėti prie Kristaus Karalystės įgyvendinimo, aukščiausiu religinio gyvenimo idealu buvo laikomas kuo greičiausias susijungimas su Dangiškuoju sužadėtiniu. Geriausias tam kelias buvo fizinės kančios ir varginimasis. Vėliau religinio gyvenimo centras perkeltas į pasaulio atsižadėjimą, kuriam pasiekti imta steigti vienuolynai. Anachoretų buvo ir pirmaisiais krikščionybės amžiais. Bet šitokio gyvenimo praktikavi-

mas tuomet dar tebebuvo tik individualių pastangų pasėka. Tuo tarpu vėliau imta *organizuotu būdu* taikinti gyvenime mistinį tipą. Štai kodėl viduriniais amžiais mes matome tokį didį vienuolynų klestėjimą ir jais susidomėjimą. Pastaraisiais laikais imta daugiau branginti ir praktikuoti aktingojo gyvenimo dorybės, imta stengtis savo prigimtį ir gamtą apvaldyti ne bėgant nuo jos, bet ją nugalint ir panaudojant josios antprigimtajam tikslui. Naujas religinio gyvenimo tipas nebėga nuo pasaulio, bet eina jo užkariauti. Malonė ir prigimtis jame yra labiausiai suderinamos ir tuo būdu pasiekiamas didesnis panašumas į Dievą-Žmogų.

Jeigu kalbama apie nuosekliai einantį religiniame gyvenime įsigalėjimą aktingojo tipo, tai dar nereiškia, kad mistinis tipas jau turėtų išnykti. Anaiptol. Atskirų vieno arba kito tipo praktikuotojų visados esti šalia viens kito. Todėl pirmaisiais amžiais aktingojo tipo šventaisiais galėjo būti šv. Paulius, šv. Augustinas, o naujais laikais randame tokių mistinio tipo šventųjų, kaip švč. Kūdikėlio Jėzaus Teresė. Išsirutuliojimas eina ta prasme, kad dabar krypstama į organizavimą aktingojo tipo, kaip viduriniais amžiais ėjo organizavimas mistinio tipo.

Rodos, aišku, kuris religinio gyvenimo tipas yra reikalingesnis mūsų laikams. Jeigu visos kultūros sritys yra atskirtos nuo religijos, jeigu šitas atskyrimas, lyg kokia sunki prakeiksmo našta, šiandien slegia žmoniją, aišku, kad visa tai pataisys ne tie, kurie bėgs nuo pasaulio, paliks atitrūkusią kultūrą vieną sau, bet tie, kurie, apgyvendinę pirma malonę patys savyje, eis į visas gyvenimo sritis ir stengsis jas pakilninti religijos principais. Todėl teisingai pastebi A. Rademacheris savo veikale „Vidinis šventųjų gyvenimas", kad „gali pataikyti laikų, kada visuomenės reikalai tiek susipina ir surimtėja, jog būtų tiesiog neteisinga ir nežmoniška jais nė kiek nesirūpinti, o nuo jų atsiskyrus atsiduoti be aiškaus pašaukimo vien maldai bei maldingiems mąstymams. Kas gi užginčys, kad mes kaip tik tokiais laikais gyvename."[7] Kaip kiekvieno religinio

[7] Ten pat, p. 89.

atgimimo priešaky stovi šventieji, taip jie turi stovėti ir dabar. Bet dabartis ilgisi tokio šventojo, kuris atsistotų šalia mistinio tipo šventųjų, kuris sujungtų savyje vienu dieviškuoju protu visas kilnaus žmoniškumo sritis ir tuo būdu nurodytų masės gyvenimui kelią. Naujų laikų šventasis turi sukurti naują šeimą, naują visuomenę, naują valstybę, naują žmoniją – visą pasaulį įjungti Dievo Karalystėn. Mes laukiame šventųjų iš advokatų, iš gydytojų, iš ministerių, iš bankininkų tarpo, nes tik tada bus galima religija ir kultūra sugrąžinti privalomon sutartinėn. Bet šitiems naujų laikų didvyriams reikės parengti kelias, reikia organizuoti naujas religinis judėjimas, kuris įtrauktų į save visų kultūros sričių atstovus, kuris eitų per visus gyvenimo užkampius ir juos atgaivintų tikėjimo dvasia; reikia antrą kartą nešti Evangeliją tiems pakrikštytiems stabmeldžiams, tiems, kurie krikščionybės pareigas jaučiasi atlikę, pildydami tik išorinius formalumus.

Ir štai naujo religinio judėjimo organizavimą mes kaip tik matome Katalikiškoje akcijoje.

IV. Katalikiškoji akcija kaip aktingojo tipo pasireiškimas

Taigi *Katalikiškoji akcija yra* ne kas kita, kaip *organizuotu būdu formavimas aktingojo religinio gyvenimo tipo tikslu sujungti dabar perskirtas religiją ir kultūrą.* Šituo atžvilgiu ji yra *naujas* judėjimas, nes organizuotai aktingas tipas dar niekados nebuvo formuojamas, nors paskirų šio tipo asmenų atsirasdavo visais laikais. Šituo atžvilgiu ji yra *visuotinis* judėjimas, nes apima *visas* gyvenimo sritis, kviečia į šitą darbą *visus* žmones, be amžiaus, lyties, mokslo ar tautybės skirtumo.

Dabar mums paaiškės daugelis Katalikiškosios akcijos ypatybių, dėl kurių ji dažnai susilaukia neužpelnytų kaltinimų. Visų pirma mums į akį krinta *visuomeninis josios pobūdis.* Šitas naujas judėjimas nelieka užsidaręs vienuolynuose, savo objekto jis neriboja tik *grynai* religiniais dalykais dėl to, kad savo esmėje yra aktingojo tipo judėjimas, vadinasi, to ti-

po, kuris prie Dievo eina per pasaulį, vesdamasis ir jį kartu. Tuo jis skiriasi nuo mistinio tipo judėjimo, kuris buvo sukeltas viduriniais amžiais ir kuris per Dievą ėjo į pasaulį, pirmiau nuo jo atsiskirdamas ir jį palikdamas. To meto religinis judėjimas galėjo neturėti visuomeninio pobūdžio, galėjo pasitenkinti tik grynai religiniais dalykais. Bet to negali daryti dabartinė Katalikiškoji akcija, nes ji eina visai priešinga kryptimi. Manyti kitaip ir stengtis dabartiniam judėjimui duoti kitą kelią, vadinasi, visiškai nesuprasti jojo esmės.

Suprantamas dabar bus ir *laikiškas* (pasaulininkiškas) Katalikiškosios akcijos pobūdis. Jeigu aktingojo tipo formavimas siekia sujungti religiją su kultūra, tad aišku, kad pirmoje eilėje jis turi apimti tos kultūros atstovus, turi juos pašvęsti, įkvėpti jiems apaštališko uolumo ir drąsos narsiai kovoti su paklydusiu gyvenimu ir grąžinti jį į normalų kelią. O kadangi kultūros kūrėjai ir atstovai daugiausia yra pasauliškiai – štai kodėl Katalikiškoji akcija savo darbo centru padaro pasauliškių veikimą taip, jog kartais ji net pati vadinama *pasauliškių apaštalavimu*. Iš kitos pusės, Katalikiškoji akcija, būdama iš esmės vis dėlto religinis judėjimas, galutinėje sąskaitoje turi būti vadovaujama ir prižiūrima religijos atstovų. Bet jie čia vaidina visai kitą vaidmenį, negu, pavyzdžiui, mistinio tipo judėjime. Ten dvasininkai buvo dinaminė pusė, čia jie pereina į statinę pusę, turinčią tik nurodomosios ir prižiūrimosios reikšmės. Visas dinamiškumas atsiduria dabar pasauliškių rankose. Tik šitokiam veikimo centro perkėlime gali būti išpildyta visiems uždėta pareiga dirbti, kad Kristaus Karalystė kuo greičiausiai įsigalėtų. Tik šitokiame veikime pasauliškiai patirs giliausią prasmę tų žodžių, kuriuos jie kasdien kartoja: „Teateinie tavo Karalystė". Tik šitokiu veikimu bus užgrįstas tas tarpas, kuris yra pasidaręs tarp dvasininkų ir pasauliškių. Šitie pastarieji čia patirs, jog apaštalavimas nėra amatas, nėra profesija ar specialybė, bet antprigimtojo gyvenimo pareiga, būtinai atliktina šalia kitų prigimtojo gyvenimo pareigų. Šitokiu savo religiniu veikimu pasauliškiai supras ir pačią apaštalavimo esmę, kuri pasireiškia ne pamokslų sakymu, ne keliavimu pas stabmeldžius, bet ta

spinduliuojančia įtaka, kuri sklinda iš gyvenimo, persunkto ir jungiamo dieviškuoju pradu.

Katalikiškoji akcija kreipia daug dėmesio į šeimą ne dėl to, kad priaugančią kartą galėtų įtraukti į apaštalavimo darbą, nors šis tikslas irgi yra, bet dėl to, kad šeima simbolizuoja aktingojo krikščioniško gyvenimo tipą, kaip mistinio tipo gyvenimą simbolizuoja vienuolynas. „Vienuolynas ir šeima, – pasak Friedricho von Hügelio žodžių, – yra du vienas kitą papildą dvasinio gyvenimo poliai, kurie reikalauja Bažnyčios idėjos, nors Bažnyčia savo ruožtu yra jų irgi reikalinga. Bažnyčios idėja apima taip vienuolyno idėją, taip šeimos, sujungia jas tampriom sutartinėm ir abiem šitoms sritims nurodo specifinį darbo lauką."[8] Abu šitie poliai visados buvo ir bus, tik kai kuriais laikais vienas jų labiau pabrėžiamas, o kai kuriais kitas. Mūsų amžiuje akcentuojama šeima, nes joje aktingosios dorybės gali labiau plėtotis, negu kur kitur, ir ji yra ta aktingojo religinio gyvenimo celė, tas moderniškasis atsiskyrimas, kuriame rengiamasi didiems viešojo gyvenimo žygiams. Kuo pirmųjų amžių anachoretams buvo tyrai, kuo vidurinių amžių vienuoliams buvo vienuolyno kambarėlis, tuo naujųjų laikų religininkams (plačia prasme) yra šeimos židinys. Čia turi būti atliekamos tos dvasinės pratybos, kurios reikalingos stiprinti valiai ir kilninti širdžiai; čia turi būti įgyjama tiek teoretinio, tiek praktinio nusimanymo apie savo ateities uždavinius Dievo Karalystės atžvilgiu. Todėl teisingai spėjo vyskupas Ketteleris, kad ateis laikas, kada šeima perims beveik visas kunigystės funkcijas. Tokio laiko pradžią mes kaip tik dabar ir gyvename. Šeimų pašventinimas Švč. Jėzaus Širdžiai, kada *tėvas* skaito pasiaukojimo aktą, yra ne kas kita, kaip atnaujinimas moderniškoje amžiaus reikalams pritaikintoje formoje tos giedrios patriarchališkos dvasios, kai šeimos galva buvo ne tik žemės reikalų rūpintojas, bet ir tarpininkas santykiuose tarp Dievo ir savo šeimynos. Šitokiame šeimos pašventime – tiesiog sukuniginime – mes matome galingą ir teisingą pradžią to didžio re-

[8] Ten pat, p. 117.

liginio judėjimo, kuris ilgainiui apims pasaulį ir kuriam lemta sukurti naują krikščioniškąją kultūrą. Šeima, būdama ir prigimties (žmonių giminės plėtimas), ir kultūros (savitarpinis bendradarbiavimas), ir religijos (sakramentas) elementų nešėja, iš esmės jau yra pašaukta jungti šitas sritis, kurias moderniškieji laikai taip pražūtingai atskyrė. Štai kodėl Katalikiškoji akcija taip labai rūpinasi šeimos gyvenimu.

Nesuprantantieji Katalikiškosios akcijos judėjimo esmės nieku būdu negali jo atskirti nuo *grynai religinio pobūdžio brolijų*. Šitoks nesupratimas dažnai pastumia Katalikiškąją akciją suplakti su religinėmis brolijomis ir šių pastarųjų tiksluose matyti ir Katalikiškosios akcijos pateisinimą. Tuo tarpu šiuodu dalyku reiktų griežtai skirti. Religinės brolijos pagimdytos mistinio tipo judėjimo ir eina visai kitokiu keliu – per Dievą į pasaulį – negu Katalikiškoji akcija. Aiškus dalykas, kad ir vienų, ir kitų galutinis tikslas, kaip ir kiekvieno žmogaus, yra vienodas. Bet priemonės jam pasiekti yra visiškai skirtingos. Religinės brolijos – daugiau ar mažiau – vaduojasi pirmąja pažiūra į pasaulį ir nori jame esančio blogo išvengti, skatindamos savo narius kuo mažiausia turėti su juo reikalų. Tuo tarpu Katalikiškoji akcija eina priešinga kryptimi, padrąsindama tikinčiuosius stoti su blogiu į kovą ir jį nugalėti. Todėl ji neliepia sumažinti susidūrimo su pasauliu ligi minimumo, priešingai, ji liepia eiti į visas jo kertes ir visus kviesti į Dievo Karalystę. Taigi noras Katalikiškosios akcijos organizacijas paversti grynai religinėmis brolijomis reikštų aktingojo tipo judėjimą transformuoti į mistinio tipo judėjimą, kas neatitinka nei dabartinio laiko reikalavimus, nei šio meto Bažnyčios mintį.

Sunkūs smūgiai šiandien tenka Katalikiškajai akcijai dėl susilietimo su *politika*. Tai vyksta dėl to, kad ši sritis dar labiausiai yra nutolusi nuo krikščionybės principų, kad tarp religijos ir politikos yra pasidaręs daug didesnis tarpas negu kitose srityse. Jeigu šiandien jau beveik daugeliui aišku, kad Katalikiškoji akcija turi eiti į mokyklą, į draugijas, net į ekonomines organizacijas, tai užminus, kad ir politika turi būt paliesta Katalikiškosios akcijos, dar daugeliui kyla pasipikti-

nimas ir priešingas nusistatymas. Tuo tarpu šitas baubas yra tik arba įsivaizduotas, arba pramanytas kitiems gąsdinti. Reikia tik gera valia įsižiūrėti į Katalikiškosios akcijos santykius su kitomis kultūros sritimis, tuomet ir josios susilietime su politika nieko baisaus nebus matyti.

Jau daug kartų buvo nagrinėta, kad politika galima suprasti dvejopai: 1) kaip rūpinimasis viešąja gerove ir 2) kaip tos viešosios gerovės realizavimas pagal kurios nors partijos programą. Aiškus dalykas, kad Katalikiškosios akcijos negali tylomis praeiti pro politiką, suprastą pirmąja prasme, nes tai būtų nedovanotinas nesirūpinimas visuomenės reikalais, kurie pirmoje eilėje laukia pagalbos iš religijos. Bet ji čia nenori nieko kito, kaip tik to, kad tas rūpinimasis būtų pagrįstas ir tvarkomas pagal krikščionybės principus. Jai svarbu, kad Kristaus dvasia persunktų luomų santykius, įsigalėtų viešose visuomenės institucijose, kad religija atgaivintų ne tik privatinį, bet ir viešąjį gyvenimą. O kaip tas viešosios gerovės reikalas bus realizuotas – pagal vienokią ar kitokią programą – Katalikiškajai akcijai visai nerūpi. Ji tik žiūri, kad šitie praktiški partijų žygiai nebūtų priešingi katalikybės principams. Todėl katalikiškos partijos jai yra visos lygios ir nė vienos ji ypatingai negloboja. Kitas dalykas yra su tomis partijomis, kurių praktiški ar teoriški nusistatymai nesiderina su katalikų mokslo reikalavimais. Aišku, kad su tokiomis Katalikiškoji akcija kovoja, bet kovoja ne dėl to, kad jos yra *partijos*, bet kad jų programos vykdymas griauna katalikybę. Su jomis kovoti yra kiekvieno kataliko pareiga, nors jis ir nepriklausytų Katalikiškosios akcijos organizacijoms. Vadinasi, pro partinę politiką Katalikiškoji akcija nepraeina tylomis tik tada, kai ši savo žygiais sąmoningai ar nesąmoningai bando pakenkti religijai. Kurie gi žygiai religijai kenkia, kurie ne, aišku, kad spręsti turi kompetentingi religijos, o ne politikos vadai.

Taigi, trumpai formuluojant, Katalikiškosios akcijos santykius su politika galima būtų taip nusakyti. *Katalikiškoji akcija teigiamu būdu santykiuoja su politika,* suprasta plačia prasme, organizuotai rūpindamasi *viešosios gerovės kėlimu įgyvendinant* visuomenėje krikščioniškuosius principus. *Katalikiškoji*

akcija neigiamu būdu santykiuoja su partine politika, *įspėdama ją nuo prieškrikščioniškų žygių visuomenės gyvenimo tvarkyme*. Todėl nėra nė menkiausio pagrindo kaltinti Katalikiškąją akciją, kad ji pozitingu būdu varanti partinę politiką. O tada, kai partijų programos vykdymas paliečia, kaip popiežius Pijus XI pasakė, net altorių, tada visų – taigi ir Katalikiškosios akcijos – šventa pareiga stoti ginti katalikybės reikalų. Bet tai jau nėra politika. Katalikiškosios akcijos sukeltas judėjimas siekia tik organizuotai formuoti aktingąjį religinio gyvenimo tipą, visiškai nė nemanydamas vienokiu ar kitokiu būdu iškelti tą ar kitą politinę partiją.

V. Kliūtys

Katalikiškoji akcija, pasistačiusi tikslu sujungti sutartinėn perskirtas religiją ir kultūrą ir siekdama to per organizavimą naujo religinio judėjimo, savaime daros reakcija prieš liberalistinę pasaulėžiūrą, kurios pasėka ir buvo tas religijos ir kultūros atskyrimas. Didžiausios todėl Katalikiškajai akcijai kliūtys kaip tik ir kyla iš liberalizmo pusės. Europos gyvenimas, kaip galėjo bent šiek tiek paaiškėti iš pirmojo skyrelio, dar labai tebėra persunktas liberalistine-laicistine dvasia. Liberalizmo principai dar tebevaldo taip ūkį, taip visuomeninį gyvenimą, taip politiką, net meną ir mokslą. Ir kada Katalikiškoji akcija paskelbė savo šūkį „Visa atnaujinti Kristuje", kilo kova ne tarp asmenų, bet tarp dviejų pasaulėžiūrų. Ši kova dabar eina visu smarkumu ir visais frontais. Jeigu ji šiandien ryškiausia socialiniame gyvenime, tai dar nereiškia, kad ji jau būtų pasibaigusi kitose kultūros srityse. Taip mene, taip moksle dabar dar tebesigrumia dvi ideologijos: krikščioniškoji ir antikrikščioniškoji. Teoretinėje – net ir estetinėje – srityje ši kova laimėti nebus taip sunku. Iš kai kurių ženklų galima jau spręsti, jog ji eina prie galo. Daug sunkiau yra su praktine sritimi, kurioje nemaža reikšmės turi ir tokie dalykai, kurie žmogui, kaip protingam sutvėrimui, garbės nedaro, bet kurie stipriai laiko savo rankose gyvenimo vadžias. Iš liberalizmo ky-

lančios kliūtys yra sąmoningas pasipriešinimas religinės minties skleidimui.

Antroji kliūtis yra žmonių – net ir katalikų – *konservatizmas*. Nerangios dvasios asmens, sunkiai pramatydami ateities reikalus, paprastai mėgsta pasitenkinti tuo, kas yra. Šis linkimas dažnai ištinka ir Katalikiškąją akciją, kuri ne kartą susilaukia abejingumo ir šalto nusistatymo net iš tų, kurie turėtų būti karščiausi šio naujo judėjimo rėmėjai. Juos gąsdina kiekvienas naujumas, vis tiek ar jis kiltų religijos, ar kultūros srityje. Nelabai palankiai žiūri į Katalikiškąją akciją ir tie, kurie iš prigimties yra palinkę į mistinį religinio gyvenimo tipą. Bet jie turėtų atsiminti, kad privatinis jų nusiteikimas negali būti kliūtimi visiems tiems, kurie to nusiteikimo neturi.

Štai pora svarbesnių, šiandien pasitaikančių Katalikiškosios akcijos kliūčių. Nėra reikalo jas smulkiau nagrinėti. Pasitenkinsime nustatę jų rūšis. Daug svarbesnis dalykas, kaip jos nugalėti. Per siauri šio rašinio rėmai kalbėti apie tai išsemiamai. Trumpai – principiniai štai ką galima būtų pasakyti. Pirmąją kliūtį galime nugalėti, iš vienos pusės, krikščioniška liberalizmo kritika, iš antros, – pozitingu išdėstymu tų krikščioniškosios kultūros principų, kuriuos reikia statyti vieton liberalistinių. Šis antrasis dalykas dar net svarbesnis už pirmąjį ir aktualesnis, nes teoretiniu būdu liberalizmo kritika jau padaryta. Reikia tik dabar jo vietoje statyti kiti rūmai. O tų rūmų statytojų šiandien labai reikia. Antrąją kliūtį galime nugalėti žadindami religinį entuziazmą ir atskleisdami Katalikiškosios akcijos grožį ir reikalą pakrikusiems mūsų laikams.

VI. Katalikiškosios akcijos svarba. Išvados

Mūsų manymu, Katalikiškoji akcija yra svarbiausias judėjimas naujųjų laikų gyvenime. Ji yra būsimos krikščioniškosios kultūros pranašas, kada baigsis tas pražūtingas dabartinis skilimas, ir visos kultūros sritys iš vidaus susieis po religijos globa. Joje formuojasi naujas krikščionio tipas, kuris

jausis ypatingu būdu įpareigotas tęsti toliau Dievo kūrimo (taigi ne ardymo, kaip buvo ligi šiol) darbą; kuris taip gamtoje, taip žmonijos ir savo gyvenimo istorijoje matys dieviškojo plano vykdymą, kuriam padėti jis irgi yra pašauktas. Jis nebėgs nuo žmonių, bet juos visus mylės kaip vienos Dievo Karalystės piliečius. Jis nekeiks pasaulio ir jo nepaliks, nes tikės į galimumą jį sudievinti. Jis laisvai naudosis gamtos ir savo pačio darbu pasiektais laimėjimais, nė vieną akimirksnį jais nepasitenkindamas ir jų nesuabsoliutindamas. Tarnaudamas kultūrai, jis nepaneigs religijos, ir tarnaudamas religijai jis nepamirš kultūros. Juo jis bus stipriau surištas su žeme, juo labiau ilgėsis dangaus; juo didesni bus kultūros uždaviniai, juo labiau jis jaus reikalą šauktis pagalbon religiją.

Šitokio krikščionio tipo ilgisi mūsų laikai, nes tik jis pajėgs užgrįsti tą tarpą, kuris dabar yra pasidaręs tarp Dievo ir žmogaus. Katalikiškoji akcija rengia tam kelią, formuoja tokį naują tipą, formuoja organizuotu būdu, nešdama religijos dvasią į visas gyvenimo sritis.

Pabaigai norėtume aiškumo dėlei trumpai suformuluoti iškeltas straipsnyje mintis:

1) Katalikiškoji akcija yra organizuotu būdu formavimas religinio gyvenimo tipo tikslu sujungti dabar perskirtas religiją ir kultūrą;

2) Katalikiškoji akcija yra visuomeninio ir pasaulininkiško pobūdžio dėl to, kad, iš vienos pusės, ji eina reformuoti praktinį gyvenimą, iš kitos, ji stengiasi pirmoje eilėje pašvęsti kultūros atstovus, kuriuos sudaro pasauliškiai;

3) skirtumas tarp Katalikiškosios akcijos ir religinių brolijų yra tas, kad pirmoji priklauso aktingojo tipo judėjimui, o antrosios – mistinio;

4) Katalikiškoji akcija teigiamu būdu santykiuoja su politika plačia prasme, neigiamu būdu – su partine politika, įspėdama ją dėl prieškrikščioniškų žygių;

5) sutinkamos kliūtys kyla iš sąmoningo pasipriešinimo ir liberalizmo ir nesąmoningo – iš konservatizmo pusės;

6) Katalikiškoji akcija formuoja naują krikščionio tipą ir rengia naują krikščionišką, t. y. pilnutinę, kultūrą.

KATALIKIŠKOJI AKCIJA
Jos atgaivinimo tremtyje proga

Įvadas

Prieš dvidešimt trejus metus popiežius Pijus XI, apibūdindamas ano meto blogybes, enciklikoje „Ubi arcano Dei" (1922 m. gruodžio 23 d.) rašė: „Vietoje pasitikėjimo ir tikrumo viešpatauja per didelis susirūpinimas ir jautri baimė; vietoje noro veikti bei dirbti – neveiklumas ir dykinėjimas; vietoje ramios, taiką statančios tvarkos – sąmyšis ir visuotinis nesusivokimas. Todėl <...> visuomeninio veikimo uždaviniai stovi neatlikti; prekyba tarp tautų nutrūkusi; mokslinės bei meninės pastangos paralyžiuotos. Blogiausia, kad visur stinga krikščionio verto būdo gyventi, stinga tokiu mastu, jog visuomenė ne tik nedaro jokios pažangos, kaip žmonės dažnai mėgsta girtis, bet atrodo, yra linkusi sukti atgal į barbarišką sužvėrėjimą."

Argi šitas vaizdas netinka ir mūsų dienoms? Iš tikro Europos ir net viso pasaulio gyvenime dabar vyrauja rūpestis ir baimė, nedarbas ir nesekmė, painiava ir grėsmė. Ir tai nėra tik paprasti pokarinės suirutės ženklai. Tai apraiškos, kurios atskleidžia gilią paties žmogaus krizę, nes, kaip tasai pats popiežius pastebi, „jau per ilgai triumfavo prievartos teisė ir nutrynė žmonių širdyse prigimties įdiegtus ir krikščioniškosios meilės patobulintus švelnumo bei gailestingumo bruožus <...>. Jau per dažnai pasitaiko, kad į žmogų žiūrima ne pagal Kristaus įsakymą kaip į brolį, bet kaip į svetimąjį ir priešą. Žmogiškosios asmenybės kilnumo visiškai nepaisoma. Reikšmės turi tik jėga ir skaičius." Todėl nenuosta-

bu, kad pastaraisiais laikais katastrofos eina po katastrofų ir joms galo dar vis nematyti.

Ir tai nėra atsitiktinybė. Tai nuosekli išvada iš to, kad „žmonės apverktinai atkrito nuo Dievo ir nuo Jėzaus Kristaus" (*Pijus XI, t. p.*), atkrisdami tuo būdu ir nuo savęs pačių, nes juk žmogus yra sukurtas pagal Dievą, kurio paveikslas bei panašumas švyti jo prigimtyje ir jo darbuose. *Paneigdamas Dievą, žmogus nebegali likti žmogumi tikrąja šio žodžio prasme,* nes jis nebetenka pagrindo, ant kurio galėtų statyti savo žmogiškumą. Žmogus gali būti tik arba dieviškas arba gyvuliškas. Bet jis negali būti *grynai* žmogiškas. Čia ir glūdi anoji giliausia priežastis, kodėl pastarieji laikai, pradėję žmogaus garbinimu, taip skaudžiai paneigė ir patį žmogų, ir žmogiškuosius jo darbus. Čia taip pat glūdi priežastis, kodėl, kaip teigia popiežius, „nesiseka visa, ko žmonės griebiasi negerovėms taisyti ir gelbėti tam, kas po didžiojo griuvimo yra dar likę." Dievo pašalinimas iš visuomenės paverčia asmenį jos vergu ir įrankiu. Dievo pašalinimas iš šeimos padaro ją trumpalaikių geismų židiniu, dažnai suteptu sunkia neapykanta ir nekaltu krauju. Dievo pašalinimas iš auklėjimo paruošia budelių, be gailesčio kieta ranka žudančių moteris ir vaikus. *Pasaulis be Dievo yra pasaulis be dvasios ir be širdies.*

Jeigu tad norime pergalėti šitą pavojingą krizę, turime pasaulį grąžinti Dievui ir Dievą grąžinti į pasaulį. „Taikos tikrąja šito žodžio prasme, taip labai pasiilgtos Kristaus taikos, būti negalės, jei Kristaus mokslas, Jo įsakymai ir pavyzdžiai nebus visų saugojami visuose viešojo ir privatinio gyvenimo santykiuose" (*Pijus XI, t. p.*). Kristus turi viešpatauti „atskirų žmonių sielose savo mokslu ir jų širdyse meile." Jis turi viešpatauti „namų bendruomenėje, pastatytoje ant Moterystės sakramento." Jis turi galop viešpatauti visuomenėje, kad ši iš Dievo „kildintų autoritetą ir teisę" (*t. p.*). Visas gyvenimas su visomis išsišakojusiomis savo sritimis turi būti palenktas Kristui Karaliui, kad per Jo kryžiaus Auką visa būtų suderinta su Dievu ir tarp savęs. Tik tokiu keliu žmonija galės išbristi iš tos dvasinės dorinės ir medžiaginės klampynės, į kurią ji pateko.

Reikia tad eiti į pasaulį, reikia jį krikštyti Šventąja Dvasia ir skelbti jam amžinąją Kristaus Evangeliją. Tai pati būtinoji mūsų pareiga ir pats aktualiausias mūsų uždavinys. Savo pažiūromis ir gyvenimu, savo darbais ir pavyzdžiu kiekvienas katalikas turi būti apaštalas, skelbiąs kenčiančiai žmonijai, kaip šventasis Paulius graikams, Nežinomąjį Dievą ir rodąs jai kelią į jos prarastąjį Išganytoją.

Šitasai visuotinis apaštalavimas, organizuotas ir konkretus, šitasai Kristaus principų ir Jo dvasios skleidimas bei vykdymas pasaulyje, šitoji kova su įsigalėjusia netiesa ir nuodėme, šitoji ištikima ir uoli tarnyba Kristui Karaliui yra įgijusi pastaraisiais dešimtmečiais KATALIKIŠKOSIOS AKCIJOS vardą. Apie ją čia ir norime kalbėti.

1. *Katalikiškoji akcija kaip apaštalavimas*

Katalikiškoji akcija nėra kažkas nauja, ko Bažnyčia anksčiau būtų nežinojusi. „Katalikiškoji akcija, kaip sako italų Katalikiškosios akcijos statutas, yra sutelkimas katalikiškųjų jėgų, suorganizuotų išlaikyti, išplatinti, įvykdyti ir apginti katalikiškuosius principus asmeniniame, šeimyniniame ir visuomeniniame gyvenime" (*§ 1*). Todėl kaip seni yra šitie principai, taip sena yra ir Katalikiškoji akcija. Kaip sena yra pareiga šituos principus skelbti bei vykdyti, taip sena yra ir pareiga dalyvauti katalikiškoje akcijoje. Savo esme Katalikiškoji akcija yra ne kas kita, kaip Kristaus mokslo ir Jo darbo pratęsimas, praplėtimas ir palaikymas visame plačiame bei turtingame žmonijos gyvenime. Kitaip sakant, *Katalikiškoji akcija yra apaštalavimas*. Šiuo atžvilgiu ji įsijungia į pačias mūsų religijos, dar daugiau – į pačias mūsų buvimo gelmes ir virsta vienu iš esminių mūsų uždavinių.

Dabartinis pasaulio atitrūkimas nuo Dievo yra tik viena apraiška to nuodėmingo kelio, kuris prasidėjo pirmuoju puolimu ir baigsis visuotiniu perkeitimu Kristaus Galybe. Prislėgtos ir nusiminusios yra ne tik dabartinės karų bei katas-

trofų paliestos tautos. Prislėgtas ir nusiminęs yra kiekvienas visų amžių ir visų kraštų žmogus, kuris „kaip vėlė nemarūnė" (*Brazdžionis*) keliauja per pasaulį, paliestas nuodėmės ir savo sąnariuose nešiojąs kūno įstatymą, kovojantį prieš jo dvasią ir niekais verčiantį gražiausius jo sumanymus bei planus. *Pačiose mūsų prigimties gelmėse glūdi netvarka.* Bažnyčia savo maldose dažnai kartoja giliaprasmius psalmės žodžius: „Siųsdamas savo dvasią, Tu sukuri daiktus ir atnaujini žemės veidą" (*Ps 103, 7*)[1]. Atsišliedamas į šitą mintį, R. Guardini pastebi, kad „kažkas labai gilaus suklūsta mumyse, išgirdus šituos žodžius. Mes juk darome priekaištų savo buvimui. Mes norime išeiti iš mūsų pačių. Mes trokštame virsti kitais ir tuo būdu surasti tikrąjį mūsų Aš."[2] Noras atsinaujinti yra visuotinis ir nepaprastai gilus. Kas gi yra pasakos, jeigu ne mėginimas persikelti į kitą geresnį pasaulį? Kas yra tasai visų poetų apdainuotas, negrįžtamai dingęs aukso amžius, jeigu ne fantastinis geresnių laikų prisiminimas? Kas galop yra tos visos ateities svajonės ir utopijos, jeigu ne kažkokio esminio pasikeitimo laukimas? Net taip labai nepastovios mados, net žmogaus darbų praeinamumas ir su jais susijęs nuobodulys yra ženklas, kad kiekvienas ieško kažko naujo, ieško nuolatos ir pastoviai. Pirmojo gundytojo vilionė „būsite kaip dievai" neišnykstamai dega žmogaus širdyje, ir jis eina paskui šitą geismą, nors ir klupdamas, nors ir pralaimėdamas. Noras peržengti patį save, noras nusikratyti senuoju žmogumi ir tapti aukštesniu bei tobulesniu yra neišdildomas ir nenutildomas.

Deja, šitas noras sudūžta kiekvieną kartą. Pasakos mus perkelia į kitą pasaulį tik vaizduotėje. Praėjęs aukso amžius mus verčia tik liūdnai atsidusti. Ateities svajonės mus dažnai pradžiugina, bet niekados nenuramina. Keisdami madas,

[1] Psalmių tekstai yra imami iš naujo jų vertimo, padaryto popiežiaus biblinio Instituto ir patvirtinto Pijaus XII Motu proprio „In cotidianis precibus" 1945 03 24.

[2] Der Herr, Würzburg, 1937, p. 607.

mes keičiame tik savo paviršių. Keisdami vietą, mes keičiame padangę, bet ne savo širdį, kaip teisingai sako sena romėnų patarlė. Rojaus žmonių tragedija kartojasi visais laikais: vietoje tapę dievais, jie pasijunta esą nuogi ir – pasislepia krūmuose. Dieviškasis idealas žmogų vilioja neatsispiriamai. Jis eina į šitą tolimą žiburėlį, bet žiburėlis eina kartu. Būna laikų, kai atrodo, kad jau jau jis bus pasiektas. Būna pergyvenimų, kai atrodo, kad atsidaro gelmės ir išsiveržia neregėtos kūrybinės jėgos, galinčios perkeisti pasaulį. Bet trumpa akimirka, ir viskas praeina. Žmogus pasilieka toks, koks buvo anksčiau, – nepatenkintas ir neramus. Ir taip kartojasi ta pati drama visais amžiais ir visose tautose. Save palikti, virsti kažkuo nauju ir kitokiu niekam nėra pasaulyje pavykę. R. Guardini todėl teisingai sako, kad pasaulis „yra užsisklendęs ratas, kurio niekas negali pralaužti."[3]

Ir vis dėlto yra viena vieta, kurioje šitas užburtas ratas sprogsta, būtent – *Kristus*. Paviršium žiūrint, Kristus buvo toks pat kaip ir visi. Jis pasninkavo ir buvo išalkęs. Jis keliavo ir ne sykį buvo išvargęs. Jis net skundėsi, neturįs kur galvos priglausti. Jis galop kentėjo ir mirė. Išskyrus nuodėmę, visa, kas yra žmogiška, nebuvo Jam svetima. Jis klusniai prisiėmė gyvenimo kietumą bei siaurumą ir jį iškentė ligi galo. „Jis nepadarė, – sako Guardini, – nė vieno stebuklo, kuriuo būtų pasigerinęs vargingą savo padėtį, numalšinęs savo priešus ar sulaužęs jų užkietėjimą."[4] O vis dėlto Kristuje įvyko sena žmogaus svajonė tapti dievišku. Kristus buvo ne tik žmogus, ne tik mūsų brolis, bet ir *Dievas*, Dievas ne simboliškai, ne vaizduotėje, bet tikroje ir konkrečioje savo būtyje. Jeigu šv. Matas ir šv. Lukas savo Evangelijose[5] atskleidžia mums žmogiškosios Kristaus kilmės šaltinį, Jo sąsajas su istorine žmonija, tai šv. Jonas savo Evangelijos pradiniu skyriumi veda mus į dieviškąją Kristaus kilmę, į dieviškojo gyvenimo gelmes, kurios Kristuje atsivėrė ir apsireiškė. Iš šv.

[3] Op. cit., p. 608.
[4] Op. cit., p. 609.
[5] Plg. Mt 1, 1–6 ir Lk 3, 23–38, kur kalbama apie Kristaus genealogiją.

Mato ir šv. Luko mes patiriame, kad Kristus buvo mūsų giminės atžala, Mergelės Marijos sūnus, gimęs skurdžiame Betliejaus tvartelyje, viešpataujant Palestinoje karaliui Erodui. Iš šv. Jono mes sužinome, kad tasai pats ėdžiose suvystytas Kūdikis yra Amžinasis Žodis, viršum visų laikų ir erdvių esąs pas Dievą; kad per Jį ir Jam visa sukurta; kad „jame buvo gyvybė, ir ta gyvybė buvo žmonių šviesa" (*Jn 1, 4*); kad „Jis buvo pasaulyje, ir pasaulis per Jį atsiradęs, bet pasaulis Jo nepažino" (*Jn 1, 10*); galop kad „tas Žodis tapo kūnu ir gyveno tarp mūsų" (*Jn 1, 14*). Šalia tikrosios ir istorinės Kristaus žmogybės šv. Jono Evangelijoje skleidžiasi prieš mūsų akis neaprėpiama to paties Kristaus Dievybė. Šalia ryšių, kurie sieja Kristų su žmonių gimine ligi Adomo, kyla to paties Kristaus esminis ryšys su dieviškąja absoliutine Būtimi. Kristaus asmenyje žmogiškumas peržengia įprastas šios tikrovės sienas, pakyla ligi dieviškumo, tobulai su juo susijungia ir įgyja naujų žymių – ne paviršium, bet savo gelmėse, pačioje savo prigimtyje. Kristus yra vienintelis *naujas* žmogus, *naujasis* Adomas, savo pilnutine būtimi pradedąs *naują* atpirktosios žmonijos giminę.

Jeigu tad, kaip sakėme, visų amžių žmogus stengiasi palikti savo senąjį Aš ir atsinaujinti, tai šitas atsinaujinimas yra galimas tik Kristuje ir per Kristų. Jis pats apie save yra pasakęs: „Aš esu kelias, tiesa ir gyvenimas" (*Jn 14, 8*), ir čia pat pridūrė: „Niekas nenueina pas Tėvą kitaip, kaip tik per mane." Jis yra vienintelis kelias į Dievą, kuriuo eidamas žmogus gali peržengti pats save. Jis yra „durys, kurios veda iš pasaulio."[6] Kaip žmogus ir Dievas, Kristus suima į save visą būtį: Jis yra pati būties Pilnybė, pati jos visuma. „Jis yra neregimojo Dievo atvaizdas, visos Kūrinijos pirmagimis, nes jame sukurta visa, kas yra danguje ir žemėje, kas regima ir neregima, ar sostai, ar viešpatystės, ar kunigaikštystės, ar valdžios. Visa sukurta per jį ir jam, jis yra pirma visų daiktų, ir visa juo laikosi" (*Kol 1, 15–17*). Šalia Kristaus

[6] *R. Guardini*, op. cit., p. 610.

yra tiktai dalys ir atlaužos. Šalia Kristaus yra tiktai tiesos ir gyvenimo trupiniai. Kas gyvena Kristuje ir Kristumi, tas gyvena visumoje ir pilnybėje, tas Kristų padaro savo buvimo pagrindu ir šaltiniu taip, kad jis gali, kaip šv. Paulius, pasakyti: „Aš gyvenu, tačiau nebe aš, o gyvena manyje Kristus" (*Gal 2, 20*). Ir juo stipriau bei galingiau Kristus žmoguje reiškiasi, juo labiau bei giliau Jis jį perskverbia, juo labiau toks žmogus peržengia savo žemiškąsias ankštas sienas ir juo labiau prisiartina prie savo tikrojo Aš. Kristus yra galutinis ir esminis žmogaus paveikslas. Jeigu tad norime būti *tikrais* žmonėmis, jeigu norime atstatyti nuodėmės apardytą savo žmogiškumą, turime išryškinti Kristų ir patys savyje ir savo aplinkos gyvenime, kad Jis virstų minties, mūsų meilės ir mūsų kūrybos šaltiniu bei pavyzdžiu. Štai kodėl šv. Paulius ir pataria mums apsivilkti „Viešpačiu Jėzumi Kristumi" (*Rom 13, 14*) ir pasiekti „Kristaus pilnatvės amžiaus saiką" (*Ef 4, 13*).

Apaštalavimas kaip tik yra šitoks Kristaus paveikslo išryškinimas asmeniniame, šeiminiame ir visuomeniniame gyvenime. Tai visuotinio atnaujinimo paruošimas; tai žmogaus įsijungimas į išganomąjį Dievo darbą; tai mūsų atsakymas į Mokytojo pakvietimą „Eikite paskui mane!" (*Mt 4, 19*); tai mūsų pasiuntimas vykti į visas tautas ir jas krikštyti vardan Tėvo, Sūnaus ir Šventosios Dvasios, mokant jas laikyti visa, ką Kristus yra įsakęs (*Mt 28, 19–20*). Sekminių dieną, kada apaštalai, gavę Šventąją Dvasią, ėmė skelbti „įstabius Dievo darbus" (*Apd 2, 11*), prasidėjo ana didžioji visų tikinčiųjų Pasiuntinybė, anas didysis pasaulio Atnaujinimas, kurio pagalba Kristus turi ligi Žemės rutulio pakraščių išplėsti ir žmonių širdyse įtvirtinti savo amžinąją Tiesos, Meilės ir Taikos Karalystę. Tai yra apaštalavimo ir sykiu Katalikiškosios akcijos giliausia prasmė ir galutinis jos uždavinys. *Kaip apaštalavimas Katalikiškoji akcija yra Kristaus Atpirkimo vykdymas istorijoje.* Šiuo atžvilgiu ji kyla iš pačių krikščionybės gelmių ir paliečia kiekvieną, kuris tik išpažįsta Kristų savo Mokytoju ir Vadovu.

2. *Katalikiškoji akcija kaip pasauliškių apaštalavimas*

Vykdyti Kristaus atpirkimą istorijoje yra pašauktas kiekvienas krikščionis. Krikšto ir Sutvirtinimo sakramentai įjungia žmogų į mistinį Kristaus Kūną, padaro jį antgamtinės bendruomenės nariu, paženklina neišdildomu Avinėlio ženklu ir sykiu uždeda pareigą eiti į pasaulį ir nešti Gerąją Naujieną net į tolimiausius jo užkampius. Kardinolas Faulhaberis yra pasakęs, kad „Sutvirtinimo sakramentas yra pašventimas bendrajai kunigystei, pašventimas apaštalavimui. Krikšto metu mes tampame Dievo vaikais. Sutvirtinimas mus padaro Viešpaties apaštalais. Krikštas mus įjungia į Dievo Karalystę tarsi akmenis į mūrą. Sutvirtinimas mus pašaukia tarsi Dievo architektus, kad mes ir kitus į Dievo Karalystę įmūrytume. Sutvirtinimas turi visuomeninį ir kunigiškąjį bruožą. Mes turime būti ne tik žuvys apaštalų tinkle. Mes turime būti patys žvejai ir apaštalai."[7] Ir tai nėra tik paskatinimas ar patarimas. Tai yra tikroji ir tiesioginė kiekvieno tikinčiojo pareiga. „Pareiga liudyti ir apaštalauti, – sako tėvas Congaras O. P., – yra uždedama kiekvienam krikščioniui skyrium ir visiems sykiu dėl Krikšto ir Sutvirtinimo sakramentų, kuriais žmogus yra pašvęstas Dievo darbui."[8] Kas yra pažymėtas Kristaus vardu ir jo malone, kas gyvena Jo gyvenimą, tas privalo šitą malonę žadinti kituose ir šitą gyvenimą plėsti pasaulyje. Kristaus, kaip Karaliaus, Kunigo ir Pranašo, bruožai švyti kiekviename, kuris yra atgimęs iš vandens ir Šventosios Dvasios ir vyskupo rankų uždėjimu šitos Dvasios sustiprintas bei paruoštas tikėjimo žygiams. Šitie tad bruožai turi būti perkelti ir į pasaulį, kuriame krikščionis gyvena ir veikia. *Pareiga apaštalauti yra visuotinė.*

Vis dėlto ne visi Kristaus Kūno nariai šitą pareigą vienodai atlieka. Šv. Paulius aiškiai pastebi, kad „Esama skirtingų tarnysčių, tačiau tas pats Viešpats. Ir esama skirtingų darbų,

[7] Cit. *E. Schlund*, Die katholische Aktion, München, 1928, p. 67–68.
[8] „La vie intellectuelle", 1946 m., gruodžio mėn., p. 31.

tačiau tas pats Dievas, kuris visa veikia visame kame" (*1 Kor 12, 5–6*). Bažnytinėje bendruomenėje viena ir ta pati Dvasia dalina įvairių įvairiausias dovanas, kuriomis tikintieji reiškiasi ir savo asmeniniame ir visuomeniniame gyvenime. „Dievas kai kuriuos paskyrė Bažnyčioje, pirmiausia – apaštalais, antra – pranašais, trečia – mokytojais" (*1 Kor 12, 28*). Todėl nors apaštalavimas yra bendras *visų* uždavinys, tačiau tie veiksmai, kuriais jis yra vykdomas, yra skirtingi pagal tai, kokią dovaną tikintysis yra gavęs Bažnyčioje. „Argi visi apaštalai? ar visi pranašai? ar visi mokytojai? ar visi stebukladariai? ar visi turi išgydymo dovanų? ar visi kalba kalbomis?" – klausia šv. Paulius (*1 Kor 12, 29–30*). Bažnyčios narių įvairumas yra viena iš jos žymių.

Pats pagrindinis bažnytinės bendruomenės pasiskirstymas, pagrįstas paties Kristaus, *yra kunigai ir pasauliškiai; hierarchija ir tikintieji*. Tikslas visų yra tas pat: *laimėti pasaulį Kristui*. Tačiau keliai į šį tikslą yra skirtingi. Kunigo veikimas esmėje yra sakramentinis. Jo rankomis pasaulis išsivelka iš nepašvęstų pavidalų ir prisiima pašvęstuosius bei antgamtinius. Jo rankomis pasaulis yra vedamas atgal į aną dieviškąjį planą, nuo kurio jis nuodėmingai nuklydo, apgriaudamas ir sumenkindamas savo būtį. Sakramentai kaip tik ją atstato, ją perkeičia, išskaistina ir pašvenčia. *Sakramentai yra pradininkai ano visuotinio perkeitimo, kuris įvyks pasaulio pabaigoje*. Kunigas savo rankomis šitą perkeitimą vykdo, tapdamas dieviškosios malonės perteikėju ir jos pašvęstu atstovu žemėje. Kunigas žengia per pasaulį, lydimas anos paskutinės ir visuotinės transfigūracijos ženklų.

Pasauliškio veikimas yra kitoks. Jis pasaulio nekeičia, bet jį *paruošia* perkeitimui. Veikdamas kultūriniame gyvenime ir pats būdamas pažymėtas sakramentine malone, jis šitą gyvenimą padaro imlų Kristaus dvasiai ir Jo principams. Moksle ir mene, filosofijoje ir teisėje, auklėjime ir politikoje jis ruošia prigimtį priimti dieviškąją malonę. Pasauliškis yra tasai balsas tyruose, šaukiantis taisyti Viešpačiui kelią. Jis krikštija vandeniu, ne Šventąja Dvasia. Bet kaip šv. Jonas buvo Kristaus pirmatakas ir šauklys, taip pasauliškis yra kunigo

pirmatakas ir šauklys. Be kunigiškojo sakramentinio veikimo jis liktų neparuoštas atbaigimui ir neprieinamas dieviškajai malonei. Abu šitie veikimo būdai, nors skirtingi savo esmėje, susijungia to paties Viešpaties tarnyboje.

Be abejo, kunigas yra apaštalas *pirmaeile* ir *tiesiogine* prasme. Kristaus, kaip Kunigo, Karaliaus ir Pranašo, bruožai yra jame išreikšti ypatingu būdu. Kunigystės sakramentas yra jį pažymėjęs specialiomis dovanomis, teikiančiomis jam galios mokyti, valdyti ir pašvęsti. Todėl apaštalavimo darbe jis stovi pirmose gretose. Jis yra Kristaus paliktosios atpirkimo misijos vadovas ir regimoji jos norma. Jo pašaukimas apaštalauti yra pirmykštis ir pagrindinis. Tačiau šalia jo ir sykiu su juo žengia ir pasauliškis. Krikštas ir Sutvirtinimas jam yra uždėjęs pareigą įsijungti į Kristaus Kūną ne tik malonėms priimti ir antgamtiniam gyvenimui savame asmenyje gaivinti, bet ir *aktyviai* prisidėti prie šių malonių skleidimo kituose.

Nekatalikiška yra užtrinti skirtumą tarp hierarchijos ir tikinčiųjų, kaip tai yra padarę kai kurios krikščioniškosios sektos. Vis dėlto be pasauliškio papildomosios ir paruošiamosios pareigos apaštalavimo darbas savo visumoje apsieiti negali. Tėvas Congaras O. P. pastebi, kad „šv. Jonas Chrizostomas krikščioniškąją bendruomenę vadina vyskupo pilnybe, tuo pažymėdamas, kad hierarchija reikalauja tikinčiųjų, kaip savo visumos ir papildo."[9] Pasauliškiui suteiktos dovanos yra kitokios, negu kunigui. Tačiau jas suteikė ta pati Dvasia. Todėl ta pati Dvasia ir reikalauja, kad ir kunigas, ir pasauliškis aktyviai reikštų šių dovanų reikalavimus visame gyvenimo plote. Ir tik tada apaštalavimas pasidaro pilnutinis, kai kunigas ir pasauliškis susitinka tame pačiame Kristaus darbo lauke.

Būna tačiau laikų, kada kunigas ir pasauliškis pasijunta ne tik *skirtingi* savo dovanomis, bet ir *persiskyrę* savo veikimu. Pirmaisiais krikščionybės amžiais tokio persiskyrimo nebuvo. Anuo metu, kai buvo maža ne tik kunigų, bet ir tikinčiųjų, kiekvienas jautėsi esąs pašauktas apaštalauti jį apsupančiame stabmeldiškajame pasaulyje, drąsiai bei viešai

[9] „La vie intellectuelle", p. 24.

Kristų išpažinti ir net mirti už Jį. Šv. Paulius savo laiškuose mini visą eilę moterų, kurios jam padėjo skleisti Evangeliją: Febę, tarnavusią Kenchrėjos bažnyčioje; Mariją, Trifeną, Trifosą, Persidę (*Rom 16, 1–12*), Evodiją, Sintikę ir t. t. nekalbant jau apie daugybę vyriškų vardų, kurių nešiotojai ne vienas, be abejo, buvo pasauliškis. Ir vėliau, Bažnyčios Tėvų tarpsnyje, pasauliškiai pasiliko ankštai susiję su kunigais apaštalavimo darbe. Neretas jų buvo net oficialus mokytojas bažnytiniuose dalykuose, kaip Origenas ar Tertulianas. Pirmieji amžiai suprato apaštalavimo pilnatvės dvasią ir todėl neskaldė šito švento darbo ir jo nekrovė ant vienų hierarchijos pečių.

Tai įvyko žymiai vėliau, kada krikščionybė įsigalėjo pasaulyje, kada nereikėjo kasdieniniame gyvenime nuolatos liudyti savo tikėjimo ir jo ginti nuo nuolatinių puolimų. Tuomet apaštalavimo darbas pamažu virto vienų tik kunigų uždaviniu. Juo toliau, juo labiau pasauliškiai darėsi Bažnyčioje tylesni ir pasyvesni. Jie ne tik neteko teisės tiesioginiu būdu mokyti ar valdyti, bet net ir netiesioginis mokymas bei Evangelijos skelbimas išsprūdo iš jų rankų. Net apaštalavimas šeimoje, mokykloje, visuomenėje buvo atiduotas kunigams, nes tai esanti jų „specialybė". Savo metu Ed. Le Roy yra pasakęs ironiškus, tačiau tiesos turinčius žodžius: „paprasti tikintieji yra tiktai avelės, kurias laimina ir kerpa."[10] Tuo būdu apaštalavimo pilnatvė buvo apardyta. Pasauliškiai virto tik pasyviais stebėtojais. Jiems suteiktos sakramentinės dovanos buvo užkastos ir nenešė derliaus. Kristaus misijos vykdymas istorijoje pasidarė tik nedidelės tikinčiųjų dalies uždavinys, tik kunigų reikalas.

Tačiau pastarieji laikai vėl iškėlė pasauliškių vaidmenį Bažnyčioje. Ateistinės audros, perėjusios per visą pasaulį ir sunaikinusios daugybę religinių vertybių, parodė, kad apaštalavimo dvasia turi būti nuolatos gyva, kad negalima šioje tikrovėje nurimti net ir laimėjus, kad Kristaus atpirkimo darbui užbaigti neužtenka būrelio pašvęstųjų, bet kad reikia į jį

[10] Cit. „La vie intellecuelle", p. 23.

įtraukti visus tikinčiuosius. Todėl pastarieji popiežiai, Leonu XIII pradedant, ėmė skatinti pasauliškius grįžti į apaštalavimo lauką, prisiminti pirmykštį savo veiklumą ir vėl imtis atsakingų uždavinių Kristaus Karalystėje. Nuo popiežiaus Pijaus X šitas pasauliškių apaštalavimo sąjūdis ir pradėta vadinti Katalikiškosios akcijos vardu. O aiškią jai formą, jos organizacinius rėmus ir sąrangą nustatė popiežius Pijus XI, teisingai vadinamas Katalikiškosios akcijos popiežiumi.

Siauresne, tad ir naujausia prasme Katalikiškoji akcija yra *pasauliškių* apaštalavimas. „Katalikiškoji akcija yra pasauliškių dalyvavimas tikrojoje Bažnyčios misijoje, pasauliškių bendradarbiavimas dvasiškių pašaukime."[11] Tai „visuomenėje veikianti Bažnyčia."[12] Tai atstatymas ano pirmaisiais amžiais buvusio glaudaus ryšio tarp tikinčiųjų ir hierarchijos. Tai apaštalavimo suvisuotinimas ir jo praplėtimas į visą bažnytinę bendruomenę. Šiuo atžvilgiu Katalikiškoji akcija taip pat yra sena, kaip ir pati Bažnyčia. Jeigu dabar ji mums atrodo kažkas nauja ir neįprasta, tai tik dėl to, kad „pasauliškiai, ilgus šimtmečius pasyviai laikęsi bažnytinio gyvenimo atžvilgiu, dabar, pakviesti į aktyvų bendradarbiavimą, nežino, net ir geriausius turėdami norus, kuo ir kaip pradėti[13]. Tačiau šitas pradinis nesusivokimas praeis – iš dalies jis jau yra praėjęs, – ir pasauliškių dalyvavimas Bažnyčios misijoje bus gražiausias laimėjimas religiniame dabarties gyvenime.

Katalikiškoji akcija, kaip pasauliškių apaštalavimas, iš naujo kelia paprasto tikinčiojo reikšmę ir vaidmenį Bažnyčios bendruomenėje ir atstato anas prarastas dovanas, kurios buvo amžių eigoje užkastos bei pamirštos. Pasauliškiai čia išeina iš ano tylaus nesidomėjimo religija, į kurį jie buvo taip ilgai įpratę. „Pijus XI nenori, kad pasauliškis būtų pasyvus kunigo direktyvų vykdytojas, bet tikras vadovas, darbą varąs savo iniciatyva."[14] Pijus XII, pertvarkydamas praėjusiais metais italų Katalikiškosios akcijos statutą, aiškiai iškėlė pa-

[11] „Osservatore Romano", 1926 02 26.
[12] Ibid., 1926 06 19.
[13] *E. Schlund*, op. cit., p. 13.
[14] „Tiesos kelias", 1937, Nr. 5, p. 269.

sauliškių atsakingumą ir savarankiškumą apaštalavimo darbe. Savo laiške, kuriuo popiežius naująjį statutą paskelbė, jis iškelia, kad vyskupai kartu su popiežiumi yra kviečiami dalyvauti Katalikiškosios akcijos *valdyme*. Bet pats *veikimas* visu atsakingumu yra pavedamas pasauliškiams. Baigdamas savo laišką, popiežius kreipiasi į pasauliškius, kad jie laisvai, bet sykiu ir drausmingai atsidėtų Kristui ir Bažnyčiai ir kad visuomenė į juos žiūrėtų ne kaip į kokią uždarą grupę, siekiančią atskirų asmeninių tikslų, bet kaip į būrį žmonijos draugų, padedančių Bažnyčiai nešti Kristaus dvasią į visus kultūros sluoksnius[15]. Vyskupas Strengas, tarsi atspėdamas šitą popiežiaus mintį, jau prieš dešimtį metų rašė: „Kunigas neprivalo Katalikiškosios akcijos ir katalikiškosiose organizacijose pats viską daryti, o į pasauliškius žiūrėti tik kaip į pasyvią neatsakingą masę, bet jis turi pavesti, kur tik galima, patiems pasauliškiams atsakingesnius uždavinius ir pareigas."[16] Iš tikro tik tokiu būdu yra galima atstatyti vienybę tarp hierarchijos ir tikinčiųjų ir apaštalavimo darbą perkelti į visą bažnytinę bendruomenę.

Norėdamas pabrėžti Katalikiškąją akciją, kaip pasauliškių apaštalavimą, popiežius Pijus XI 1926 metais vasario 2 dieną savo enciklika „Rite expiatis" paskyrė *šv. Pranciškų Asyžietį* Katalikiškosios akcijos globėju. Iš tikrųjų jeigu Katalikiškoji akcija yra pasauliškių apaštalavimas pasaulyje, nešant į jį Kristaus dvasios, tai didesnio pasauliškio apaštalo kaip Asyžiaus Poverello mes nerasime. Jis nebuvo kunigas. Jis buvo paprastas tikintysis, turtingo pirklio sūnus, sukilęs savo dvasia ir savo malda prieš ano meto blogybes ir jas nugalėjęs savo pavyzdžiu. Jis nebėgo iš pasaulio. Jis neapsigyveno tyruose, bet visą gyvenimą sukinosi tarp žmonių ir skelbė jiems Kristaus Evangeliją. „Prievartos pasaulyje jis atskleidė gailestingumo pasaulį. <...> Jis nesistengė pabėgti. Jis gyveno šioje žemėje ir nenorėjo jos palikti, nebent rojaus dėlei. Jis ėmė pasaulį tokį, koks jis yra, kad padarytų jį tokį, koks jis privalo būti. Pasau-

[15] Cit. „Naujasis gyvenimas", 1946 12 15, p. 12.
[16] „Tiesos kelias", 1937, Nr. 12, p. 685.

lis buvo jo veikimo medžiaga."[17] Taip apaštalauja kiekvienas pasauliškis. Kiekvienam kultūrininkui – mokytojui ir profesoriui, rašytojui ir dailininkui, teisininkui ir politikui – pasaulis yra jo katalikiškojo veikimo medžiaga, kurią jis keičia pagal Kristaus pavyzdį. Katalikiškoji akcija įveda pasauliškius į religinio gyvenimo gelmes ir atskleidžia jiems naujų akiračių. Pirmiau katalikai pasauliškiai manė, kad jie atlieka savo pareigą, jeigu tik gerai vykdo savo profesijos darbus. Tačiau Katalikiškoji akcija jiems rodo aukštesnį tikslą, skelbdama, kad asmeninis tikėjimas ir asmeninės malonės turi būti nešamos į visą visuomenę; kad kiekvienas turi būti ne tik geras savos profesijos darbininkas, bet ir tikras bei uolus Kristaus apaštalas, pasiryžęs savo pavyzdžiu ir žodžiu paliudyti savo Mokytoją. „Todėl neužtenka apsirėžti tik tokiu veikimu, kuris išsisemtų kultūrinėse mokslo, sporto, ekonomikos, visuomeninės gerovės, savitarpinės gerovės, savitarpinės pagalbos, pasismaginimų ir žaidimų organizacijose. Jeigu katalikai tik tai darytų ir tik šitokiu tikslu savo veikimą apribotų, jiems tiktų Evangelijos žodžiai „Argi taip nesielgia ir muitininkai?!" (*Mt 5, 46*)[18]. Katalikiškoji akcija iš esmės yra *religinis veikimas*. Nei pirmykščiais amžiais, nei dabar religija nėra niekieno specialybė. Religiją skelbti, ja rūpintis, už ją kovoti yra kiekvieno pareiga, nes kiekvienam tikinčiajam religija yra jo paties asmeniškiausias reikalas. Todėl Katalikiškojoje akcijoje kultūrinis-profesinis pasauliškių veikimas susitinka su religiniu veikimu, susipina į vieną nedalomą vienetą ir virsta pilnutiniu gyvenimu Kristuje.

3. *Katalikiškosios akcijos pobūdis ir apimtis*

Apaštalavimo visumos, kaip minėjome, nesudaro nei vienas tik sakramentinis kunigų veikimas, nei vienas tik paruošiamasis pasauliškių darbas. Todėl nors Katalikiškoji akcija

[17] *A. Bonnard*, St. Francois d'Assise, Paris, p. 65, 66.
[18] Cit. *E. Schlund*, op. cit., p. 57, 58.

yra *pasauliškių* apaštalavimas, vis dėlto ji negali apsieiti be hierarchijos jau tik dėl to, kad kunigas yra pašvęstas vadovas ir mokytojas atpirkimo kelyje. Katalikiškoji akcija privalo būti hierarchijos vadovaujama, prižiūrima ir remiama. Tik nuoširdžiai bendradarbiaudami su kunigais, ypač su vyskupais, tik uoliai vykdydami aukščiausiųjų Bažnyčios ganytojų nurodymus, pasauliškiai gali sėkmingai atlikti savą apaštalavimo uždavinį. Štai kodėl Katalikiškoji akcija ir yra apibrėžiama, kaip *pasauliškių apaštalavimas bažnytinės hierarchijos vadovybėje*. Pasauliškiai, kaip vykdytojai, ir kunigai, kaip vadovai, sudaro Katalikiškojoje akcijoje vieną Kristaus apaštalų būrį.

Bažnytinės hierarchijos vadovavimą pasauliškiai turi suprasti ir pergyventi ne kaip jiems iš šalies primestą svetimą valią, bet tik kaip regimą išraišką paties Kristaus dėsnių, kuriems *visi* privalo nusilenkti, kurie tačiau – Kristaus noru – prabyla per hierarchiją, nes jai yra pavesta ganyti Jo avis ir avinėlius. Iš kitos pusės, kunigai į pasauliškių veikimą religijos srityje turi pažiūrėti ne kaip į brovimąsi į jų sritį, bet kaip į jų pačių darbo sudedamąją dalį. „Kunigai, – sako kardinolas Boggiani, – ypač parapijų kunigai, privalo dar labiau susirūpinti Katalikiškąja akcija, nes joje glūdi viena iš vaisingiausių pagelbstimųjų priemonių sėkmingam jų tarnybos vadovavimui. Ir šitas kunigų atsidėjimas Katalikiškajai akcijai privalo būti suprastas ne kaip patarimas, bet kaip tikras ir didelis įpareigojimas, kuris turi būti įvykdytas pagal laiko aplinkybes ir vietos sąlygas <...>. Todėl jeigu yra peiktini tie kunigai, ypač tie klebonai, kurie, pamiršę esminius Katalikiškosios akcijos ir savo pačių tikrosios tarnybos uždavinius, taip atsideda medžiaginiams ir išviršiniams dalykams, kad tik juose vienuose mato savo idealą ir savo veikimą, pakenkdami tuo būdu savo, kaip Dievo tarnų, charakteriui ir apleisdami savo dvasines pareigas, tai ne mažiau taip pat peiktini yra ir tie, kurie, atlikę kasdieninę savo dvasinę tarnybą, nepasirūpina savo parapijiečių paskatinti grįžti į krikščioniškąją dvasią, pasinaudodami anuo tikruoju ir tvarkingai vykdomu išviršiniu veikimu, kuris, gerai panaudotas, yra taip labai sėk-

mingas doriniam, religiniam ir ūkiniam visuomenės atnaujinimui."[19] Pasauliškių ir kunigų santykį Katalikiškojoje akcijoje popiežius Pijus XI gražiai išreiškia vienu sakiniu savo laiške kardinolui valstybės sekretoriui 1927 m. sausio 24 d.: „Pirmojoje mūsų enciklikoje mes apibrėžėme Katalikiškąją akciją kaip pasauliškių bendradarbiavimą hierarchijos apaštalavime ir pareiškėme, kad kunigai ją turi laikyti būtina sudedamąja savo tarnybos dalimi, o tikintieji savo gyvenimo pareiga."[20] Nuoširdus pasauliškių paklusimas hierarchijai ir atidi hierarchijos pagalba pasauliškiams yra vienas iš pagrindinių tikrai suprastos ir sėkmingai vykdomos Katalikiškosios akcijos bruožų.

Būdama apaštalavimas, Katalikiškoji akcija yra vykdoma Dievo garbei ir žmonių išganymui, todėl savaime reikalauja, kad jos veikėjai turėtų ne tik kilnius tikslus stodami į šitą darbą, bet ir kilnią bei skaisčią širdį pačiame darbe. *Asmeninio šventumo reikalas yra būtinas kiekvienam apaštalui.* Šitą Katalikiškosios akcijos bruožą aiškiai kelia ir labai gražiai jį apibūdina kardinolas Boggiani. „Kadangi, – sako jis, – krikščioniškajam apaštalavimui, tam tikrai antgamtiniam ir nuopelningam darbui, vykdyti yra reikalinga dieviškoji malonė, suteikiama tik tam, kuris yra vienybėje su Kristumi, todėl niekas negali sėkmingai ir našiai dalyvauti Katalikiškojoje akcijoje, kas neišsaugo tikro ryšio su Kristumi, kas nepasilieka jame, kaip vynuogės šakelė kamiene, savo gyvu tikėjimu, padedančiu jam įsiskverbti į Dieviškojo Mokytojo pažinimą, atskleidžiančiu jam visą tiesą ir išmokančiu jį ją pamilti; savo karšta meile, rišančia jį prie garbingiausios Dievo Sūnaus Širdies, pamokančia jį pajausti, suprasti ir aukoti kiekvieną savo gyvenimo atodūsį Dievo garbei ir artimo gerovei. Niekas negali Jėzaus grąžinti į šeimą ir į visuomenę ir jų įjungti į Dievo Karalystę – o tai ir yra tikrasis Katalikiškosios akcijos tikslas, – kas Jėzaus nepažįsta geriau negu kiti, kas Jo nemyli labiau už viską ir už visus, kas Jam netarnauja su didžiausiu

[19] Cit. E. *Schlund*, op. cit., p. 62, 63.
[20] Cit. E. *Schlund*, op. cit., p. 33.

ištikimumu, kas nėra pasiryžęs ir pasiruošęs Jam priklausyti bet kuria, net ir savo gyvybės, kaina. Tik tie, kurie šitaip Jėzų Kristų pažįsta ir myli, užsitarnauja iš tikro priklausyti prie giminės tų, kurių pagalba ateina tautoms išganymas: *de semine illorum virorum, per quos salus facta est in Israel* (*1 Mak 1, 52*). Iš šitų dėsnių plaukia savaime svarbių išvadų. Visi Katalikiškosios akcijos dalyviai, ypač tie, kurie yra pašaukti ją remti ir jai vadovauti, turi būti geri krikščionys ir atsparūs katalikai. Jie turi būti persunkti savo tikėjimo, iš pagrindų pažinti savo religiją, būti nuoširdžiai atsidavę Bažnyčiai, ypatingai Apaštalų Sostui, Jėzaus Kristaus Vietininkui žemėje. Juos turi puošti tikrasis maldingumas, tvirtos dorybės, skaistūs papročiai ir be priekaištų gyvenimas, kuriuo jie tarnauja kitiems pavyzdžiu. Kur šitokio nusistatymo stinga, ten ne tik sunku kituose gėrį skleisti, bet beveik nėra galima veikti gryna intencija ir turėti jėgos pastoviai pakelti visus priešingumus ir aukas, visus priešų šmeižimus ir dažną vadinamų gerųjų abejingumą bei nesidomėjimą, apskritai visus sunkumus, kurių pasitaiko kiekvienam, vykdančiam gerą darbą, ir kurių teikia kiekvienas apaštalavimas. Tiktai kantri ir atspari dorybė, akis ir širdį nukreipusi į Jėzų Kristų, gali laiduoti, kad Katalikiškoji akcija atitiks savo tikslą. <...> Katalikiškosios akcijos programa gali būti įvykdyta tik pilnutinių krikščionių ir nuoširdžių charakterių, tik tvirtų ir gilių krikščioniškųjų sąžinių. Ne skaičius, bet būdo švarumas ir tvirtumas teikia pergalę kovose, kurias mes esame pašaukti vesti Dievo vardu Jėzaus Kristaus ir Jo Bažnyčios garbei, vadovaujami popiežiaus, kaip Jėzaus Kristaus Vietininko ir Bažnyčios regimosios Galvos."[21]

Bažnytinės hierarchijos vadovaujama ir atsidėjusių bei religingų žmonių vykdoma, Katalikiškoji akcija eina į kiekvieną asmeninio ir visuomeninio gyvenimo sritį ir keičia ją pagal Kristaus dvasią. *Katalikiškosios akcijos apimtis yra visas platus ir margas pasaulio gyvenimas.* Visa kūrinija turi būti palenkta Kristui kaip Galvai. Visa kūrinija turi būti atnaujinta, nes ji

[21] Cit. *E. Schlund*, op. cit., p. 55, 56, 64.

visa yra paliesta nuodėmės ir „iki šiol tebedūsauja ir tebesikankina" (*Rom 8, 22*). Be abejo, pirmoje eilėje reikia atnaujinti atskirą žmogų, nes jis yra aukščiausia vertybė ir bet kurios bendruomenės pagrindas. Popiežius Pijus XI todėl ir sako, kad „šitoji akcija turi uždavinį, vadovaujant pašvęstiesiems ganytojams, pripildyti sielas grynąja Jėzaus Kristaus dvasia <...>."[22] Tačiau ir bendruomeninis gyvenimas yra tikroji Katalikiškosios akcijos sritis. „Šia akcija, – sako kardinolas Boggiani, – katalikai ryžtasi sutelkti visas jėgas, kad visomis leistinomis ir teisėtomis priemonėmis kovotų su nekrikščioniškąja kultūra, jeigu apskritai čia tinka žodis kultūra, ir tuo būdu pataisytų iš jos kilusias blogybes. Jie nori Jėzų Kristų grąžinti į šeimą, į mokyklą ir į visuomenę; grąžinti žmogiškajam autoritetui, kaip dieviškojo autoriteto atstovui, prideramą reikšmę; atsidėti tautos, ypač pramonės ir žemės ūkio darbininkų, reikalams, įdiegti jiems ne tik religiją, kaip vienintelį paguodos šaltinį gyvenimo rūpesčiuose, bet ir nušluostant jų ašaras, mažinant jų skausmus, gerai vadovaujamomis labdaros įstaigomis keliant jų ekonominį būvį. Jie nori daryti įtakos, kad valstybės įstatymai patenkintų teisingumą, kad būtų pataisyti ar panaikinti visi tie, kurie teisingumui nusižengia. Jie nori galop tikra katalikiška drąsa ginti ir atstovauti visuose dalykuose Dievo, Bažnyčios ir popiežiaus teises. Katalikiškosios akcijos darbo laukas yra nepaprastai platus, nes ji neišskiria nieko, kas tiesioginiu ar netiesioginiu būdu įsijungia į dieviškuosius Bažnyčios uždavinius."[23]

Tačiau Katalikiškoji akcija eina į gyvenimą *religine* dvasia ir *religinėmis* priemonėmis. Todėl nors ji apima viską, nors į visą kultūrą ji žiūri kaip į savo veikimo lauką, vis dėlto ji nesiekia *jokio* žemiško ir laikino tikslo, kaip tai daro politika ar ekonomika, kurios taip pat tvarko visą gyvenimą, bet jau grynai laikinosios gerovės atžvilgiu. Dėl to Bažnyčios vadovybė kiekvieną kartą pabrėžia, kad *Katalikiškoji akcija iš esmės yra skirtinga ir nuo politinio ir nuo ekonominio veikimo*. Štai

[22] Cit. E. *Schlund*, op. cit., p. 23.
[23] Cit. E. *Schlund*, op. cit., p. 54.

autoritetingų Bažnyčios vadovų žodžiai šiuo klausimu. L. Civardi, išleidęs du tomus Katalikiškosios akcijos vadovėlio italų kalba[24], sako: „Mūsų ekonominės ir profesinės organizacijos nėra tiesioginėje Bažnyčios priklausomybėje ir veikia savo pačių atsakingumu, nesusiliesdamos tiesioginiu būdu su bažnytinės hierarchijos autoritetu. Tačiau šitos organizacijos yra Bažnyčios priklausomos netiesioginiu būdu, vadinasi, tikėjimo ir dorovės dalykuose, bet ne techniniuose ir grynai materialiniuose klausimuose... *Yra galima, kad keletas politinių partijų lygiu būdu suderinamos su Katalikiškąja akcija būtent tuomet, kai jos viena nuo kitos skiriasi tiktai politiniais reikalavimais.* <...> Vis dėlto Bažnyčia pasilieka teisę papeikti kiekvieną partiją arba ją pasmerkti, jeigu ji susikerta su tikėjimo ir krikščioniškosios moralės principais."[25] Popiežius Pijus XI nusistatymą politikos ir Katalikiškosios akcijos santykių klausimu „Osservatore Romano" šitaip išreiškia: „Katalikiškoji akcija nėra jokia socialinė ar politinė partija, kurioje persvertų ar net tikrąjį jos gyvenimo pagrindą sudarytų laikiniai reikalai. Ji yra visuomenėje veikianti Bažnyčia, kuriai gera yra gera, vis tiek kas šitą gera sakytų ir vis tiek iš kur jis kiltų; ir kuriai bloga yra bloga, taip pat vis tiek kas jį darytų arba iš kur jis eitų. Jos nepermaldaujamumas yra Bažnyčios, jos dekalogo, jos Evangelijos, jos amžinojo, nedalinamo ir nekintančio mokslo nepermaldaujamumas. Jos prisitaikymas yra Bažnyčios prisitaikymas, nesurištas su jokia valdymo sistema, su jokia visuomenės santvarka, su jokia politine linkme, su jokiu visuomeninio ir pilietinio tautų gyvenimo bandymu."[26] Žinomas posakis, kad *Katalikiškoji akcija yra šalia ir viršum politikos,* geriausiai išreiškia šių dviejų sričių santykius. Katalikiškoji akcija yra šalia politikos savo veikimo priemonėmis ir metodais. Ji yra viršum politikos savo religiniu tikslu. Kiek politika paliečia altorių, tiek ji paliečia ir Katalikiškąją akciją. Tačiau kol ji pasilieka savo srityje, ji su Katalikiškąja akcija neturi nieko bendro.

[24] Plg. Manuale di Azione Cattolica, Pavia.
[25] Cit. *E. Schlund,* op. cit., p. 28.
[26] Cit. *E. Schlund,* op. cit., p. 52.

4. Katalikiškosios akcijos organizacija

Katalikiškoji akcija kaip Kristaus dvasios skleidimas visų pirma paliečia patį žmogų ir artimiausią jo aplinką. Negalima atnaujinti gyvenimo, neatnaujinus pirma paties savęs. Negalima atnaujinti pasaulio, neatnaujinus savo šeimos ir tos mažutės bendruomenės, kurioje žmogui tenka kasdien gyventi. Visuotinis perkeitimas vyksta smulkiu ir kruopščiu darbu, gerai vykdant asmenines savo pareigas ir rūpinantis kad ir kiti jas vykdytų. Kaip Kristus savo atpirkimą pradėjo Palestina, kurioje gimė, augo ir gyveno, taip ir kiekvienas jo mokinys bei apaštalas turi pradėti savo darbą visų pirma *savoje* aplinkoje.

Nuo šitos aplinkos sąlygų kaip tik ir priklauso Katalikiškosios akcijos organizacija. Praėjusiame skyriuje jau esame citavę kardinolo Boggiani žodžius, kad Katalikiškoji akcija vyksta „pagal laiko aplinkybes ir vietos sąlygas". Taip pat popiežius Pijus XI savo laiške kardinolui Bertramui pastebi, kad „Katalikiškoji akcija, kiek tai liečia praktinį jos reiškimąsi, yra skirtinga pagal amžių ir lytį, pagal vietos ir laiko sąlygas."[27] Jos esmė – skleisti Kristaus dvasią – yra ta pati visur visados. Tačiau tasai *būdas*, kuriuo šita dvasia yra skleidžiama, darosi įvairus, kaip įvairūs yra žmonės ir kaip įvairus yra pats jų gyvenimas. Šv. Pauliaus pasigyrimas, kad jis, skelbdamas Evangeliją, žydams buvo žydas, o graikams – graikas, kaip tik ir išreiškia kiekvieno apaštalavimo atitikimą tautos būdui, vietos papročiams ir laiko reikalavimams.

Atsidūrę tremtyje, mes buvom priversti susikurti tokias sąlygas, kurios daug kuo skiriasi nuo mūsų gyvenimo tėvynėje. Tremtis nėra tik paprastos savo tėvynės palikimas, tik paprastas pasivažinėjimas po svetimus kraštus. *Tremtis yra ištisas gyvenimo būdas*: su savo laimėjimais ir pralaimėjimais, su savo vargais ir pavojais, su savo ydomis ir silpnybėmis. Todėl šitas savotiškas gyvenimo būdas kaip tik ir apspren-

[27] Ad. Kard. *Bertram.* Im Geiste und Dienste der katholische Aktion, 1923, p. 12.

džia Katalikiškosios akcijos organizaciją. Katalikiškoji akcija tremtyje yra priversta organizuotis kitaip negu normaliame mūsų tėvynės gyvenime. Ir išviršinės sąlygos, ir išvidinis mūsų nusiteikimas daro įtakos apaštalavimo metodams bei priemonėms ir tuo pačiu keičia Katalikiškosios akcijos praktinį reiškimąsi. Mūsiškė tremtyje vykdoma Katalikiškoji akcija negali būti senosios, Lietuvoje buvusios Katalikiškosios akcijos atgaivinimas tuo pačiu pavidalu.

1946 m. rugsėjo 23–25 d. įvykęs suvažiavimas Neuffene, kur dalyvavo J. E. vyskupas Brizgys ir J. Pr. Šv. Sosto Delegatas lietuviams kanauninkas F. Kapočius kartu su Vokietijos zonų ir Austrijos katalikų atstovais, priėmė tokias gaires Katalikiškajai akcijai tremtyje organizuoti: „1) Katalikiškosios akcijos svorio centras yra parapija. Buvusios Lietuvoje centralizuotos Katalikiškosios akcijos organizacijos tremtyje neatkuriamos; 2) Katalikiškoji akcija parapijoje apima visus parapijiečius: vaikus, jaunimą, moteris ir vyrus." Šitos gairės buvo plačiau nagrinėtos trijose atskirų zonų platesniuose suvažiavimuose: Scheinfelde amerikiečių zonai (1946 m. spalio 22–23 d.), Tiubingene prancūzų zonai (1946 m. spalio 29–30 d.) ir Seedorfe b. Zeeven anglų zonai (1946 m. lapkričio 6–7 d.). Jos šiandien yra išvystytos naujajame Katalikiškosios akcijos statute ir paskelbtos vykdyti.

Vadinasi, *į tremties Katalikiškosios akcijos organizacijos pagrindus yra dedamas parapinis principas*. Ne organizacijos sudaro tremties Katalikiškosios akcijos vienetus, bet parapijos. Visi pasitarimai ir suvažiavimai nerado tikslu atkurti Lietuvoje buvusias organizacijas ir ant jų statyti Katalikiškosios akcijos darbą. Pats likimas mus suglaudė į stovyklas, kurių jungiamoji religinė forma yra parapija. Ji apima *visus*. Jeigu pirmesnės organizacijos net ir katalikų tik dalį įtraukdavo į savo narių skaičių ir tuo pačiu į Katalikiškąją akciją, tai parapija neišskiria nė vieno. Visi stovyklos gyventojai yra jos nariai ir tuo pačiu Katalikiškosios akcijos dalyviai. Parapinis principas padaro Katalikiškąją akciją visuotinę ir todėl net geriau išreiškia jos esmę negu organizacijos. Be abejo, dabartinis statutas leidžia ir organizacijoms priklausyti Katalikiškajai ak-

cijai ir turėti jos darbe specifinius uždavinius. Tačiau vis dėlto organizacijos čia atsistoja antroje vietoje, pirmąją užleisdamos parapijai. Be to, organizacijos čia turi turėti kurį nors specifinį uždavinį, kad galėtų pateisinti savo buvimą. Paprastos masinės (vyrų, moterų ar jaunimo) organizacijos čia neturėtų ko veikti, nes jų darbas jau yra atiduotas parapijos vyrams, moterims ar jaunimui.

Bažnytinė tad mūsų vadovybė yra atkūrusi Katalikiškąją akciją ir mus visus pakvietusi (Šv. Sosto Delegato laiškas 1946 m.) joje dalyvauti. Šiuo sunkių klaidžiojimų ir didelės nevilties metu reiktų mums išgirsti šį pakvietimą ir visomis pastangomis atsidėti Kristaus žygiui skleisti pasaulyje, nes nuo jo laimėjimo priklauso ne tik mūsų pačių, bet ir mūsų Tautos likimas. „Jei katalikai, – sako popiežius Pijus XI laiške kardinolui Bertramui, – dalyvaudami hierarchiniame apaštalavime bus persunkti šita dvasia, jie tikrai pasieks artimiausio tikslo, kad visų tautų krikščionys tvirtai susijungtų dorovės ir religijos reikalui ir tuo būdu būtų pajėgūs – o tai yra labai reikšminga – krikščioniškojo tikėjimo ir krikščioniškojo mokslo principus plėsti toliau, juos sėkmingai saugoti ir padaryti juos galiojančius privatiniame ir viešajame gyvenime."[28]

[28] Op. cit., p. 11.

PASAULIŠKIŲ APAŠTALAVIMAS

Atėjo laikai, kada kiekvienas katalikas turi būti tam tikra prasme Kristaus Bažnyčios gynėjas ir jo mokslo platintojas. Savo pavyzdžiu, savo žodžiais, savo raštais ir darbais jis turi kovoti su patamsių galybėmis, kurios dirba kiekviename žingsnyje, kėsindamosios išgriauti Kristaus Karalystę žemėje. Dabar nė vienam nevalia pasakyti: „Kas man darbo! Aš tikiu ir man užtenka. Tikėjimą ginti – tai jau kunigų dalykas!" Ne! Šiandien tikėjimo gynėjais turi būti visi. Pasauliškiai turi ateiti pagalbon dvasininkams ir tuo būdu sudaryti nenugalimą Kristaus armiją, pažymėtą šv. Kryžiaus ženklu. *Ši pasauliškių pagalba ir vadinasi pasauliškių apaštalavimas.* Jis apima visas gyvenimo sritis, kur tik reikia įnešti Kristaus dvasios. Jojo šūkis: *„Visa atnaujinti Kristuje!"*

„Nepriėmusieji šventimų krikščionys negali būti tik pasyvi ir nesąmoninga statomoji medžiaga kunigo rankose. Ne! Jie patys turi būti statytojai, jie patys turi būti kunigai ir apaštalai tolimesne to žodžio prasme... *Tautiškojo krizio metu kiekvienas pilietis turi būti kareivis, religinio krizio metu kiekvienas krikščionis – apaštalas.* Ateis laikai, pasakė kartą vyskupas Ketteleris, kada šeima perims beveik visas kunigystės funkcijas. Žodis „pasauliškių apaštalavimas" yra puikiausias dalykas paskutinių laikų Bažnyčios istorijoje. Šį apaštalavimą išplėsti yra didžiausias ganytojavimo rūpestis... Pasauliškių apaštalavimas eina ne Bažnyčios vietoje, bet šalia Bažnyčios, ankštai susirišęs su josios viršininkais" (arkivyskupas Dr. M. Faul-

haber. Cit. *Hoffmann*, Der Katholische Akademiker und die neue Zeit, p. 65).

Pasauliškių apaštalavimo tikslas yra atnaujinti visą mūsų pasaulio civilizaciją taip visumoje, taip kiekviename atskirame josios elemente. Liečiant atskiras sritis, pasauliškių apaštalavimo tikslus galima taip suskirstyti:

1. *Asmens atžvilgiu*: grąžinti Kristų į žmonių širdis, į jų protus ir į jų valias. Gražiu pavyzdžiu ir įsitikinimų suderinimu su praktika pamokyti pasaulį įkūnyti religinius idealus taip privatiškame, taip viešame gyvenime.

2. *Šeimos atžvilgiu*: grąžinti Kristų į šeimynas; kiekvieną šeimą padaryti panašią į šventąją Nazareto šeimynėlę, kurioje viskas buvo remiama meilės ir maldingumo dvasia. Kovoti su moterystės ardymu ir josios tikslo iškreipimu.

3. *Visuomenės atžvilgiu*: stengtis gerinti žemesniųjų luomų reikalus, skiepinant didžturčių ir darbdavių širdyse paskelbtąjį Kristaus meilės dėsnį, teisingas pažiūras į nuosavybę ir į darbą. Stengtis panaikinti tokius įstatymus, kurie negloboja nuskriaustųjų, varžo katalikiškąjį veikimą ar kėsinasi kuo nors prieš Bažnyčios laisvę. Įdiegti žmonėse tikrąjį žmoniškosios valdžios supratimą, kuri atstovauja Dievo valdžiai žemėje.

4. *Mokslo atžvilgiu*: rūpintis, kad visas mokslas, o ypač filosofija, būtų kuriamas sintetinio integralizmo keliu, kad į jį būtų žiūrima, kaip į priemonę tobulinti žmogų, o ne kaip į galutinį tikslą; pašalinti tą prietarą, kad mokslas prieštaraująs tikėjimui.

5. *Meno atžvilgiu*: stengtis atgaivinti bažnytinį meną, ypač muziką ir tapybą; rūpintis, kad ir pasauliniame mene spindėtų amžinosios tiesos, kad jis būtų palenktas tiesos ir dorovės dėsniams; galutinai išrauti šūkį „menas menui", kuris yra ir nelogiškas, ir nekrikščioniškas.

6. *Religijos atžvilgiu:* grąžinti Kristų į mokyklas, grąžinti religijai prideramą vietą dėstomųjų dalykų eilėje; rūpintis Bažnyčios teisių praplatinimu ir budėti, kad jos būtų uoliai pildomos ir saugojamos.

Tokie yra svarbesnieji pasauliškių apaštalavimo tikslai. Pražūtingos Renesanso mintys visą civilizaciją padarė prieš-

krikščionišką. Dabar mes turime ją vėl sukrikščioninti – dar daugiau, sukatalikinti, pakreipti į tuos kelius, kurie ją vestų prie josios tikslo. Tai yra labai aukšti ir kilnūs dalykai. Jų realizavimas turėtų būti viso mūsų gyvenimo uždavinys, turėtų būti kartu ir nenuilstančių jėgų žadintojas, ir dvasios skaidrintojas. Reikia manyti, kad katalikiškoji Lietuvos jaunuomenė tinkamai įvertins šį dalyką ir stos Bažnyčiai pagalbon kovoje su chaoso gaivalais.

Pasauliškių apaštalavimas šiandien yra *būtinas*. Vieni kunigai daugeliu atvejų negali padaryti tiek, kiek reikalauja spartus mūsų laikų pažangos tempas. Be to, kunigų yra mažas skaičius. Tad būtinai jiems pagalbon turi ateiti pasauliškiai, pirmoje eilėje jaunuoliai, ir padėti jiems eiti apaštalų pareigas. Reikia padėti ganytojams plėsti ir ugdyti visa tai, kas tik priklauso prie katalikų veikimo: visas organizacijas, visas įstaigas ir centrus. „Šis uždavinys gali pasirodyti sunkus ganytojams ir tikintiesiems; bet jis yra aiškiai reikalingas, ir jį reikia pastatyti pirmaeilių ganytojavimo ir krikščioniškojo gyvenimo pareigų tarpe" (popiežius *Pijus XI*, cit. „Katalikų veikimo kodeksas", p. 19).

„Veikimo, štai to reikalauja šie laikai, bet veikimo, kuris be rezervų eina pilnutinio ir skrupulatiško Dievo ir Bažnyčios įsakymų pildymo, atviro ir drąsaus religijos išpažinimo, gailestingumo vykdymo visose formose, be jokios atodairos į save ir į žemiškuosius gerumus, keliais" (popiežius *Pijus XI*, cit. „Katalikų veikimo kodeksas", p. 18). Ir suprantama! Nes kas pats nėra savyje tų siekiamų idealų realizavęs, kuo būdu jis galės juos kituose realizuoti? Toks darbas bus be vaisių, o jų tikėjimas bus tik savęs apgavimas. „Gerai atlikti katalikiškajam veikimui reikalinga yra dieviškoji malonė, ir apaštalas jos negauna, jei jis nėra susijungęs su Jėzumi Kristumi. Tiktai tada, kada mes būsime Jėzų Kristų suformavę mumyse, mes lengviau galėsime jį grąžinti šeimoms ir visuomenei. Todėl visi, kurie yra pašaukti vadovauti arba kurie pasišvenčia išjudinti katalikiškam darbui, privalo būti katalikai *visokiam išmėginimui*" (popiežius *Pijus XI*, cit. „Katalikų veikimo kodeksas", p. 20). Katalikai vyrai, o ne nendrės, siū-

buojamos kiekvieno vėjelio, pučiančio nuo pelningesnės vietos ar gardžiai apkrauto stalo. Šiandien mums reikia dvasios milžinų, nepajudinamų karžygių, drįstančių kiekvienam į akis pasakyti tiesą ir kovojančių be atsitraukimo ir be gėdingo pabėgimo. „Iš seno jau turėjome maldingų žmonių, kurie mokėjo melstis, kaip Mozė ant kalno; šiandien be jų mums reikia dar turėti kovos žmonių, kurie sugebėtų kovoti, kaip Jozuė lygumoje" (*Dehon*).

Kad šis darbas pasisektų, reikia tam tikrų sąlygų. Be minėtų – *sentire cum Ecclesia* ir vidaus gyvenimo – paliesime čia dar keletą svarbesniųjų. Pirmoje eilėje *nereikia laukti kitų palankumo*. Yra tokių, kurie manydami patrauksią savo priešus, daro nusileidimų, kartais net ir principų dalykuose. Bet tai yra didelė klaida. Nusileidžiant priešas tik įgaus daugiau drąsos ir, susitaikęs iš vienos pusės, dar smarkiau puls iš kitos. Mūsų pusėje yra amžina tiesa, visiškai nepareinanti nuo laiko užgaidų. Jokių nusileidimų ar išsižadėjimų čia būti negali.

Toliau *reikia tinkamai suprasti krikščioniškąją artimo meilę*. Kai kas mano, kad artimo meilė neleidžia mums kovoti su priešais. Tai nesusipratimas! Kristus liepė mylėti priešo asmenį, bet ne jo įsitikinimus. Mes kovojame ne prieš asmenis, bet prieš klaidingas nuomones, ir jas toleruoti anaiptol nėra krikščioniškosios meilės pareiga.

Svarbiausia sąlyga *yra katalikų vienybė ir drausmė*. Kai tik yra susiskaldymo, kai vieni stato, o kiti griauna, – tada jokių vaisių, žinoma, pasiekti negalima. To tarp katalikų nieku būdu negali būti. Nei politinės, nei mokslinės, nei meninės pažiūros jų neturėtų skaldyti. Tikėjimas yra aukščiau už visus žemės dalykus, ir kai kyla jo gynimo klausimas, tada šalin visoks pažiūrų skirtumas. Deja, Lietuvos katalikams tokio vieningo susipratimo dar labai daug trūksta. Todėl mes ir tūpčiojame vietoje. Būtų jau laikas praregėti, labai laikas. Bent jaunieji turėtų tai pamatyti ir visomis jėgomis stengtis palaikyti tarp savęs kuo tampriausią vienybę. Kitaip mes galime savo smulkmeniško skaldymosi ateityje labai gailėtis.

Labai svarbi sąlyga yra ir *klusnumas Bažnyčiai*. „Klusnumas privalo būti tobulas, kadangi jis priklauso tikėjimo es-

mei ir jis su tikėjimu turi tą bendrą, kad negali būti padalintas. Dar daugiau, jei jis nėra visiškas ir tobulas visais atžvilgiais, jis dar gali turėti klusnumo vardą, bet jis jau nieko bendro su klusnumu neturi" (popiežius *Leonas XIII*, cit. „Katalikų veikimo kodeksas, p. 20). Jis turi apimti ne tik dogmas, tai yra tokias tiesas, kurių atmetimas sudaro nusikaltimą, vadinamą *erezija*, bet ir tas tiesas, kurios nors nėra viešai Bažnyčios paskelbtos, bet visuotinai pripažįstamos ir skelbiamos.

Toliau, „dar reikalinga, kad katalikai laikytų savo pareiga būti valdomi ir vedami vyskupų ir ypatingai Apaštalų Sosto valdžios" (popiežius *Leonas XIII*, cit. „Katalikų veikimo kodeksas", p. 21). Kitaip pasauliškių veikimas gali labai greitai iškrypti iš tikro kelio ir nueiti Bažnyčios priešų tarnybon. Taigi visos tos organizacijos, kurių įstatai nėra vyskupų patvirtinti, neturi teisės savintis pasauliškių apaštalavimo ar katalikiškojo veikimo. Klausyti reikia ne tik įsakymų, bet ir patarimų, ypač jei jie išeina iš popiežiaus valios. Geras sūnus pildo motinos ne tik įsakymus, bet ir kiekvieną patarimą, kiekvieną net norą. Dievas yra mūsų Tėvas, bet, kaip yra pasakęs šv. Augustinas, niekas negali turėti Dievo Tėvu, kas neturi Bažnyčios Motina. Pačio Kristaus buvo tokia valia, kad tikintieji klausytų Bažnyčios. Tam jis Jai ir neklaidingumo dovaną yra suteikęs.

Tokioms sąlygoms esant, pasauliškių apaštalavimas gali duoti labai daug naudos. Josios šiandien laukia visas pasaulis, laukia ir mūsų tėvynė. Todėl jaunieji turi imtis šito atnaujinančio žemę darbo, imtis visu užsidegimu, visu jaunu pasiryžimu. Ateitis turi būti mūsų!

TRYS KLAUSIMAI DVASIŠKIJAI

Dvasiškių ir pasauliškių pokalbio reikalu

Studijų savaitės metu Vokietijoje lietuvių gimnazijos patalpose buvo susitikę, vyskupui Pr. Braziui pageidaujant ir vadovaujant, keliolika lietuvių kunigų su keliolika katalikų pasauliškių pasvarstyti pasauliškio vaidmens Bažnyčioje. Susitikimas, vykdytas įvairiu būdu ir net keletą kartų (rugpjūčio 6, 7, 8 ir 9 d. popietėmis), nedavė jokių vaisių: kunigai liaupsino pasauliškius, o pasauliškiai abejojo šio liaupsinimo tikrumu. Kai vienas mokytas ir patyręs dvasiškis buvo atvirai paklaustas: „Kas yra visas šis liaupsinimas – tiesa ar propaganda?", jis visų akivaizdoje, nė kiek nedvejodamas, atšovė: „Propaganda!". Šio straipsnio autoriui teko irgi minėtų abejonių kelti ir todėl ne vieną nuvilti. Tačiau jis nematė jokio kito kelio nuoširdžiam pokalbiui bei bendradarbiavimui kaip tik visų pirma išsiaiškinti tai, kas pasauliškius slegia ir kas jų nepasitikėjimą žadina bei palaiko. Todėl jis norėtų dabar sutraukti Hiuttenfeldo pokalbio abejones į tris klausimus ir juos pateikti ne anam mažam kunigų būreliui, o dvasiškijai apskritai ir paprašyti ją mums į šiuos klausimus įtikinamai ir išsamiai atsakyti. Autoriui atrodo, kad šie klausimai yra bendri visiems pasauliškiams visų kraštų bei tautų. Ar tad ne tiksliau būtų visų pirma sueiti pokalbio pagrindų reikalu, o tik paskui leistis į kasdienos darbus? Einant priešinga linkme nepasitikėjimas rusens, ir tasai didysis Bažnyčios užuomojis pažadinti bažnytinę pasauliškių sąmonę bei veiklą liks ir toliau bergždžias. Šiuo tad straipsniu

autorius ir mėgina pradėti pokalbį su dvasiškiais – visų pirma klausimais, kurie šiuo metu mus ypač drumsčia.

1. *Istorinis klausimas*

Pasauliškių liaupsinimas iš dvasiškių pusės prasideda neįprastu pasauliškių reikšmės Bažnyčioje gyrimu: pasauliškių apaštalavimas esąs „krikščioniškosios kultūros pagrindų gelbėjimas", „Apvaizdos duota Bažnyčiai pagalba", „Šventosios Dvasios pašaukta" į gyvenimą; pasauliečiai esą „Dievo tauta", kurioje įsišakniję laikosi visi luomai ir visos pareigos. Šiam gyriui paremti dvasiškija šaukiasi, iš vienos pusės, Šventojo Rašto, iš kitos, – sakramentinio pasauliškių pobūdžio. Didžiu pamėgimu šiandien kartojama šv. Petro pirmojo laiško vieta, kur apaštalas kalba apie krikščionis kaip apie gyvus akmenis, kurie statomi ant Kristaus; kaip apie dvasinius namus, šventą kunigystę dvasinėms aukoms aukoti, vadindamas juos išrinktąja gimine, karališkąja kunigyste, šventąja tauta, Dievo tauta (plg. *1 Pt 2, 4–10*). Pagrindas šitokiam pasauliškių vertinimui esą du sakramentai: Krikštas ir Sutvirtinimas, kuriuodu įjungią žmogų į mistinį Kristaus Kūną ir padarą jį atsakingu šio Kūno nariu. Jau tik todėl, kad pasauliškis yra pakrikštytas ir sutvirtintas, jis esąs pašauktas veikliai dirbti Dievo Karalystėje. Čia prisimenami dar ir šv. Augustino žodžiai, pasakyti šv. Jono Evangelijos aiškinimuose, esą kiekvienas tėvas einąs savo šeimoje „bažnytines ir tiesiog vyskupiškas pareigas", jei jis savuosius paragina, pamoko, padrąsina ir įspėja (plg. 51, Nr. 13). Prisimenama taip pat ir tasai visapusiškas pasauliškių vaidmuo ankstyvojoje krikščionijoje, trukęs maždaug tris šimtus metų, kada apaštalavimas tarp stabmeldžių buvo beveik vienų pasauliškių vykdomas.

Tai, trumpai sutraukus, pasauliškių apaštalavimo pagrindai, randami tiek sakramentiniame pasauliškių pašventime, tiek Šventajame Rašte, tiek Bažnyčios tradicijoje. Pasauliškių pakvietimas apaštalauti kyląs tad iš visos bažnytinės sąran-

gos. Todėl ir atsiliepimas į šį pakvietimą turėtų būti džiaugsmingas, eiklus ir kūrybiškas. Kur čia galėtų rasti vietos abejonės ir nepasitikėjimas?

Tačiau visa ši pasauliškių apaštalavimo teologija mūsų kaip tik neįtikina. Jeigu pasauliškių apaštalavimas yra taip tvirtai pagrįstas (dviem sakramentais, šv. Raštu, tradicija!), jeigu jis kyla iš pačios bažnytinės sąrangos, tai kaip tai galėjo įvykti, kad pusantro tūkstančio metų pasauliškiai buvo, Y. M. Congaro žodžiais tariant, „neveikli masė, ant kurios buvo uždėta suhierarchinta organizacija, arba išganymo administracijos aparatas" („Etudes", 1948, Nr. 1, p. 48); kad jie buvo „tarsi medžiaga, kurią lietė hierarchijos veikimas" (*t. p.*); kad jų pareigos išsisėmė, kaip šiandien juokais, bet prasmingai sakoma, būti laiminamiems ir kerpamiems kaip avelės (*Ed. Le Roy*)? Argi tie Šv. Rašto žodžiai, kuriais šiandien pasauliškių vieta Bažnyčioje taip primygtinai grindžiama, nebuvo žinomi dvasiškiams ir seniau? Argi dvasiškiai nežinojo, kad pasauliškiai yra krikštyti ir sutvirtinti? Argi jie neskaitė šv. Augustino ir kitų Bažnyčios Tėvų raštų apie vyskupiškas pasauliškių pareigas šeimoje bei visuomenėje? Kas buvo anas visas penkiolika šimtų metų trukęs pasauliškių nustūmimas į hierarchijos objekto vietą: nesusipratimas, klaida, blogybė? Vokiečių katalikų teologas ir istorikas prof. H. Jedinas (Bonoje) įspėja nevadinti viso to klystkeliu (*Fehlentwicklung*), nes kas buvo klystkelis, o kas tikras kelias esą galėsime išspręsti tik Bažnyčios istorijos pabaigoje, t. y. pasaulio pabaigoje. Tai tiesa. Tačiau ši tiesa tinka visam Bažnyčios gyvenimui: net Rytų schizmos ar Vakarų reformacijos atžvilgiu šiandien negalime tikrai pasakyti, kaip jos atrodys pasaulio pabaigoje: kaip klystkeliai ar kaip istorinės būtinybės, apvaliusios krikščioniją. Taip pat šiandien negalime išspręsti, ar mūsų daromos pakaitos liturgijoje (gimtosios kalbos įvedimas), istorijos mastu vertinant, nepasirodys esančios nelemtingos. Sprendimų perkėlimas į pasaulio pabaigą iš tikro nieko neišsprendžia. Greičiau viską sureliatyvina.

Šiandien pasauliškiai turi teisės ir net pareigos, nelaukdami pasaulio galo, klausti, ką reiškė ana penkiolika šimt-

mečių trukusi jų tyla. Juk dabar dvasiškija stengiasi pasauliškius įsąmoninti, kad šie nešioją savyje karališkąją kunigystę ir esą šventoji tauta. Ši sąmonė pasauliškiams yra būtina, kad jie galėtų būti tikrai vertingais Kristaus Kūno nariais. Tačiau prie šios sąmonės priklauso ir pasiaiškinimas, kodėl jie ilgus, labai ilgus amžius nežinojo *tokie* esą ir nebuvo *tokiais* iš dvasiškių pusės laikomi. Kas ir kodėl pridengė šį sakramentinį pasauliškių kilnumą? Klausimas yra būtinas ir neapeinamas. Nuo jo priklausys, ar pasauliškiai tikrai pasijaus esą nepakeičiami Kristaus Kūno nariai, ar toliau liks tik hierarchijos veikimo medžiaga.

Pats klausimas, trumpai suglaustas, galima šitaip išreikšti: *ar pasauliečių pakvietimas apaštalauti yra dogmatinio, ar grynai istorinio pobūdžio*? Kitaip sakant, ar dabartinės dvasiškių pastangos įsąmoninti pasauliškius glūdi pačiuose krikščionybės pagrinduose, ar visa tai yra tik mūsų laiko reikalas? Pasauliškiai čia yra suglumę, nes jie atsidūrė savotiškos priešginybės akivaizdoje. Anas jų liaupsinimas pasiremiant sakramentais, Šv. Raštu ir tradicija lyg ir rodytų, kad pasauliškių veikla Bažnyčioje yra *dogmatinio* pobūdžio, vadinasi, negali būti paneigta, pakeista, pridengta, nustumta į šalį nepažeidžiant pačių krikščionybės pagrindų. Bet šiuo atveju ana penkiolikos šimtmečių pasauliškių tyla reikštų didžiulį klystkelį, kurį pati dvasiškija pradėjo, juo ėjo ir todėl pasauliškių masės pralaimėjo. Iš kitos pusės, pasauliškių veiklos grindimas atrodo esąs grynai *istorinis*: Bažnyčia esą išaugusi ir išsiplėtusi, o dvasiškių skaičius atitinkamai nedidėjęs, todėl dabar reikią pasauliškių bendradarbiavimo, nes dvasiškių nepakanką... O jeigu jų pakaktų? Jeigu jų būtų proporcingai tiek, kiek yra buvę viduriniais amžiais? Ar tada pasauliškiai būtų kviečiami apaštalauti? Šio klausimo svarba padidėja, kai girdime sakant, esą pasauliškių veikla reikalinga todėl, kad moderniame pasaulyje Bažnyčia buvo atskirta nuo valstybės ir kad todėl pasauliškių sąjūdis turįs atstoti tai, kas anksčiau buvo vykdoma valstybinėmis priemonėmis. Susidaro įspūdis, kad pasauliškiai turį pakeisti dvasiškių prarastą politinę galią (*brachium saeculare*). O jeigu ši galia nebūtų buvusi

prarasta? Jeigu popiežius ir šiandien turėtų savo tikrovinę – ne tik grynai simbolinę – valstybę? *Ar būtų įmanomas bažnytinėje valstybėje pasauliškių apaštalavimas;* valstybėje, kur visi valdininkai yra buvę dvasiškiai ir kur – kaip tik todėl – plyšys tarp dvasiškių ir pasauliškių yra buvęs pats didžiausias? Visi šie dalykai yra ne dogmatinio, o istorinio pobūdžio. Jie yra praeinantieji; jie gali būti vienaip ar kitaip keičiami, neigiami, pertvarkomi. Tai priklauso nuo hierarchijos nusistatymo, kaip ji supranta laiko dvasią. Šiuo atveju ana penkiolikos šimtmečių pasauliškių tyla būtų grynai istorinė apraiška, tokios pat vertės kaip ir visos kitos istorinės apraiškos.

Šiuo atveju tačiau ir pasauliškių apaštalavimas būtų tiktai *istorinis* dalykas: šiandien raginamas bei giriamas, rytoj stabdomas ir net sulaikomas. Tai priklausytų nuo hierarchijos nuotaikos, nuo bendros linkmės, nuo dvasiškių skaičiaus bei pajėgumo. Todėl pasauliškiai ir nori žinoti, kas yra dabartinis jų vaidmens pabrėžimas, įsąmoninimas, gyrimas: *dogmatinė tiesa,* galiojanti visiems amžiams ir visoms tautoms, ar *istorinis reikalas,* praeinąs ir todėl aprėžtas tiek savo verte, tiek savo prasme? Nuo atsakymo į šį klausimą priklausys ir tai, kaip pasauliškiai pergyvens aną visą, dabar taip dažnai girdimą jų liaupsinimą (šventoji tauta, karaliai, pranašai!!!..). Bažnyčios istorija atsakymo į šį klausimą neduoda: tris šimtus metų pasauliškiai yra buvę iš tikro šventoji tauta ir nešioję karališkąją kunigystę. Paskui penkiolika šimtų metų jie buvo tik medžiaga hierarchijos veikimui. Dabar vėl mėginama juos paversti pranašais bei karaliais. *Kas apsprendžia pasauliškių vietą bei vaidmenį Bažnyčioje: pati Bažnyčios sąranga ar dvasiškijos istorinis nusistatymas?*

2. *Esminis klausimas*

Atsakymas į istorinį klausimą siejasi su esminiu klausimu, kurį būtų galima šitaip išreikšti: *kame glūdi pasauliškių apaštalavimo šaltinis – Krikšto bei Sutvirtinimo* (galima dar pridėti ir Moterystę) *sakramentuose ar hierarchijos pavedime*? Kad,

sakysime, vyskupas gali tik pakrikštytam žmogui pavesti pareigų Bažnyčioje, yra savaime aišku. Stabmeldžio joks vyskupas negali įgalioti mokyti krikščionybės tiesų, net jeigu šis stabmeldis ir būtų baigęs Teologijos fakultetą katalikų Louvaino universitete. Krikštas yra pagrindas krikščioniškajai būsenai ir tuo pačiu bet kokiai pareigai Bažnyčioje. Jis tad yra pagrindas ir apaštalavimui. Bet ar jis yra apaštalavimo *šaltinis*? Tai yra: ar pakrikštytas žmogus savaime – ir be hierarchijos pavedimo – gali ir turi apaštalauti?

Visuose dvasiškių pasisakymuose girdime kalbant apie Krikšto bei Sutvirtinimo sakramentus, iš kurių plaukiąs reikalas ir pareiga pasauliškiam eiti kunigų, pranašų ir karalių pareigas. Atrodytų tad, kad šiedu sakramentai yra pasauliškių apaštalavimo *šaltinis* ir kad hierarchijos pavedimas ar nepavedimas čia lemiančios reikšmės neturi. Iš kitos tačiau pusės, girdime taip pat primygtinai kartojant, kad tiktai vienas vienintelis hierarchijos apaštalavimas remiasi dieviškąja teise ir kad todėl pasauliškių apaštalavimas yra pajungtas hierarchijos apaštalavimui; pasauliškių apaštalavimas niekada negalįs būti vykdomas nepriklausomai nuo hierarchijos apaštalavimo. Dar daugiau: net teigiama, kad pasauliškių apaštalavimas esąs „įrankis hierarchijos rankose", būtent ta prasme, kokia „protingi padarai yra įrankiai Dievo rankose". Hiuttenfeldo pokalbiuose *šitokia* pasauliškių apaštalavimo samprata buvo iš dvasiškių pusės paneigta. Tačiau kokios prasmės turi *kitokios* sampratos kėlimas kunigo ar net vyskupo lūpose, jeigu jai prieštarauja popiežiaus samprata? O pasauliškių apaštalavimas kaip „įrankis hierarchijos rankose" yra aiškiai popiežiaus Pijaus XII pabrėžtas jo kalboje pasauliniam pasauliškių apaštalavimo kongresui 1951 metais (plg. „Osservatore Romano", 1951 m. spalio 15–16 d.). Ši kalba čia kaip tik ir yra cituojama. Žinoma, dabartinis popiežius ar visuotinis susirinkimas gali popiežiaus Pijaus XII sampratą pakeisti. Tačiau ar šis kaitaliojimas neliudytų, kad pasauliškių apaštalavimas – net jo sąvoka, o ne tik praktika – priklauso nuo hierarchijos nusistatymo? Štai kodėl pasauliškiai šiandien ir nori žinoti, kas yra jų veiklos Bažnyčioje *tikrasis* šaltinis.

Šis noras virsta *reikalu* todėl, kad šiandien labai stipriai pabrėžiamas pasauliškių atsakingumas Bažnyčioje. Jeigu pasauliškiai yra sąmoningi bei atsakingi apaštalai moderniame pasaulyje, tai jie turi būti ir savarankiški, nes *atsakingumas yra neįmanomas be savarankiškumo.* Jeigu tačiau pasauliškių apaštalavimo šaltinis yra hierarchijos pavedimas, tai pasauliškis yra atsakingas tokiu atveju tik už jam pavesto uždavinio vienokį ar kitokį *įvykdymą,* bet ne už patį *uždavinį;* uždavinį tokiu atveju jam stato hierarchija ir todėl ji už jį atsako. Pasauliškių atsakingumas virsta tada tiktai *techniniu* atsakingumu: jie yra tik darbo planų braižytojai, bet ne Dievo Karalystės architektai-statytojai... Taigi pasauliškiai vėl susiduria su savotiška priešginybe: iš vienos pusės, priklausomybė nuo hierarchijos, iš kitos, – atsakingumo pabrėžimas. Jų vaidmuo yra todėl sujukęs, ir jų atsakymas į dvasiškijos kvietimą labai nerangus, nes jie nežino, ką šis kvietimas reiškia.

Maišatis darosi tuo didesnė, kad pasauliškių apaštalavimas yra, iš vienos pusės, vaizduojamas kaip kažkokia didžiulė naujiena, iš kitos, – suplakamas su krikščioniškuoju gyvenimu apskritai. Palyginus su tais penkiolika šimtmečių, kada pasauliškiai tylėjo, dabartinis jų kėlimas į karalių bei pranašų rangą, istoriškai žiūrint, yra iš tikro nepaprasta naujiena. Pasauliškiai net apsvaigsta nuo tokio aukščio! Konkretūs pavyzdžiai, tačiau kurių apsčiai randame dvasiškių pasisakymuose, tuojau prablaivo šį svaigulį. Jau esame minėję šv. Augustino žodžius, kuriais jis nurodo vyskupiškas šeimos tėvo pareigas: savuosius paraginti, įspėti, pamokyti. Bet juk tai paprastų paprasčiausios kiekvieno krikščionio (ir net kiekvieno tėvo apskritai) pareigos. Tos pačios prasmės turi ir pavyzdžiai apaštalavimui visuomenėje, moksle, mene, politikoje, ūkyje ir t. t. Apaštalauti reiškia gerai atlikti krikščioniškas pareigas ten, kur gyvenimas mus yra pastatęs. Bet jeigu taip, tada pasauliškių apaštalavimas yra ne kas kita, kaip krikščioniškasis gyvenimas apskritai. Kas krikščioniškai gyvena ir savo pareigas kasdienoje gerai atlieka, tas ir apaštalauja, nereikalaudamas jokio hierarchijos pavedimo. Tai nuostabiai gili mintis, kuri rodo, kad apaštalavimas pasauliškiui nėra kažkas pridėta, bet pats krikščioniškasis jo gyvenimas.

Tačiau ši mintis, slypinti beveik visuose konkrečiuose pavyzdžiuose, priešinasi pasauliškių apaštalavimui *kaip naujienai*, kuri dabar taip stipriai keliama. Nes juk ir anais ilgais pasauliškių tylos amžiais žmonės ėjo kasdienos pareigas ne blogiau kaip šiandien. Ir tada jie stengėsi gyventi krikščioniškai, vadinasi, vykdė savo vyskupiškas pareigas arba apaštalavo. Ką tad naujo čia dvasiškija atrado mūsų laikais? O jeigu pasauliškių apaštalavimas dabar vis dėlto yra *kažkas nauja*, palyginus su anais tylos šimtmečiais, tai reikia gerai išsiaiškinti, kame glūdi ši jo naujybė ir kuo jis skiriasi nuo krikščioniškojo gyvenimo apskritai. Tai būtina tuo labiau, kad popiežius Pijus XII minėtoje kalboje aiškiai pasakė: „Pašaukimas apaštalauti kreipiasi ne į visus." Vadinasi, *ne visi* pasauliškiai yra įpareigoti eiti apaštalų pareigas, tačiau *visi* yra įpareigoti gerai atlikti savo kasdienos pareigas ir krikščioniškai gyventi. Kame tad glūdi skirtumas tarp krikščioniško pareigų atlikimo ir apaštalavimo? Kas yra tie, kurie įpareigoti apaštalauti, ir tie, kurie neįpareigoti? Kas šį įpareigojimą pasauliškiams uždeda: sakramentai ar hierarchija? – Taigi vėl ištisa eilė neatsakytų klausimų, kurie ieško pasauliškių apaštalavimo šaltinio bei esmės.

3. *Egzistencinis klausimas*

Tačiau nei istorinio ir net nei esminio klausimo išsiaiškinimas nieko mums nepadės, jeigu neatsakysime egzistencinio klausimo, būtent: *kaip santykiauja pasauliškiai su dvasiškiais – kaip du luomai ar kaip dvejopi veikėjai toje pačioje Bažnyčioje*? Luomas ir veikimas yra du skirtingi dalykai. Luomas yra statinė kategorija, net socialiai išskirianti jai priklausančius nuo kitų (uniforma, gyvenimo lygis, aptarnavimas ir t. t.). Luomui priklausantieji asmenys gali luomo pareigų net ir neiti, jie vis tiek jame pasilieka ir nuo kitų išsiskiria. Tuo tarpu veikimas yra dinaminė kategorija. Ji pažymi žmogų ne kokiu nors socialiu ženklu, bet tuo, kad jis vykdo tame pačiame gyvenime *kitokias* pareigas. Kaip dinaminė ka-

tegorija, veikimas yra neaiškių ribų: sunku pasakyti, kur jis prasideda ir kur jis baigiasi. Kas tad yra dvasiškija ryšium su pasauliškiais: luomas ar veikimas (funkcija)? Kad *istoriškai* ji yra ir luomas, ir veikimas, tai mums visiems yra žinoma. Tačiau mes norime išsiaiškinti ne istorinį dvasiškijos pavidalą, o pačią jos esmę.

Šį klausimą gali paryškinti labai konkretus santykis tarp pasauliškių ir dvasiškių mokymo srityje. Dvasiškija yra paprastai vadinama mokančiąja, o pasauliškiai – klausančiąja Bažnyčia. Jeigu dabar šiai sričiai pritaikysime anas dvi sąvokas (luomo ir veikimo arba funkcijos), tai santykis tarp dvasiškių ir pasauliškių atrodys šitaip. Jeigu dvasiškija yra mokantysis *luomas*, tai jis visados moko, o pasauliškiai visados mokosi. Jeigu dvasiškija yra mokantysis *veikimas*, tai ji gali mokyti, bet ji taip gali ir mokytis – ir tai iš pasauliškių. Konkretūs pavyzdžiai. Kai jaunas kunigas sako pamokslą bažnyčioje, o aš jo klausau, tai jis yra mokančioji Bažnyčia, o aš – klausančioji. Bet kas yra tas pat kunigas, kai jis sėdi auditorijoje ir klauso mano paskaitų apie Kristų Rytų Bažnyčioje. Kai popiežius skelbia encikliką arba sako kalbą, jis yra mokančioji Bažnyčia, o visi kiti yra klausančioji. Bet kas yra tas pat popiežius, kai jis gavėnios metu klauso pamokslų to ar kito domininkono? Kas yra popiežius, kai jis skaito pasauliškio J. Maritaino knygą apie krikščioniškąjį humanizmą arba pasauliškio M. Blondelio veikalą apie filosofinius krikščionybės reikalus? Ar nėra Bažnyčioje taip, kaip savo metu Al. Chomiakovas buvo pasakęs: *Bažnyčioje kiekvienas moko ir kiekvienas mokosi.* Kai motina ar tėvas moko savo vaikus poterių ar katekizmo, jie yra mokančioji Bažnyčia, o vaikai – klausančioji. Kai tėvai pamaldų metu su vaikais klauso kunigo pamokslo ar katekizacijos, jie yra klausančioji Bažnyčia, o kunigas – mokančioji. Kai tas pat kunigas skaito vyskupo ganytojiškąjį laišką ar popiežiaus encikliką, jis yra klausančioji Bažnyčia, o vyskupas su popiežiumi – mokančioji. Kai vyskupas ar popiežius klauso paprasto domininkono pamokslo ar skaito pasauliškių raštus (sakysime, šv. Teresės iš Avilos, šv. Teresės iš Lizjė), jie yra klausančioji Bažnyčia, o pasauliš-

kiai – mokančioji. Visi mokomės ir visi mokome – pagal tai, kaip ir kada šis veikimas yra vykdomas. Mokymas Bažnyčioje labai aiškiai prieštarauja luomo sąvokai.

Tas pat yra ir su pašventimu. Katalikų Bažnyčioje sakramentinės malonės eina per liturginį hierarchijos tarpininkavimą, išskyrus Moterystės sakramentą, kurio teikėjai yra patys jaunavedžiai, ir iš dalies Krikšto sakramentą, kurio teikėjais gali būti kiekvienas žmogus (net stabmeldis, jei krikštija Bažnyčios vardu). Tai yra viena iš pagrindinių katalikybės tiesų. Sakramentinė Kunigystė yra žmogaus pašventimui būtina. Tačiau čia kaip tik ir susidaro įspūdis ir net nuomonė, esą dvasiškis santykiaująs su Dievu pašventimo srityje kitaip negu pasauliškis: dvasiškis teikiąs malonių, o pasauliškis priimąs. Šis įspūdis padaro, kad net ir patys dvasiškiai jaučiasi kaip „malonių luomas". Bet čia pamirštamas vienas dalykas: *sakramentinė Kunigystė yra esmingai objektyvinis dalykas.* Tai yra: *dvasiškis yra kunigas tiktai kitam, bet niekada ne pats sau.* Savęs paties savo kunigiška galia jis pašvęsti negali. Jis taip lygiai reikalingas kito kunigo tarpininkavimo kaip ir pasauliškis. Subjektyviniu tad atžvilgiu arba savo sielos pašventimo atžvilgiu nėra skirtumo tarp dvasiškio ir pasauliškio. Šioje srityje dvasiškis yra taip lygiai reikalingas kito pagalbos, kaip ir kiekvienas krikščionis. Prieš Dievą visi esame vienodi, pasakyčiau: *visi esame pasauliškiai,* nes vis reikalingi tarpininkavimo. Popiežius čia nesudaro jokios išimties. Niekas juk negali nuodėmių pats sau atleisti.

Iš kur tad anoji luominė dvasiškijos sąmonė? Iš kur anasai užsisklendimas savyje ir atsitraukimas nuo pasauliškių? Tai klausimas, kuris pasauliškiams kelia nerimo ir kurį dvasiškija kaip tik turėtų išaiškinti. Pasauliečių pakvietimas apaštalauti niekad nebus suprastas kaip nuoširdus, jei ana luominė sąmonė dvasiškijoje ir toliau pasiliks. Jei dvasiškija ir pasauliškiai bus du luomai, tai juodu niekados nesueis nuoširdžion vienybėn. Labai galimas daiktas (istorikai čia turėtų tarti savo žodį), kad dvasiškijos virtimas luomu kaip tik ir nustūmė pasauliškius į šalį kaip žemesnio rango luomą. Betgi hierarchinė Katalikų Bažnyčios sąranga negali būti to-

kia, kad ji apsirėžtų didesne ar mažesne grupe žmonių. *Hierarchija yra ne luomas, bet principas, kuris eina per visą Bažnyčią, pradedant popiežiumi ir baigiant šeimos tėvu.* Jeigu hierarchija paverčiama luomu, tada išauga kitas luomas (pasauliškių), kuris, kaip sakėme, yra tik medžiaga anam hierarchijos luomui ir todėl niekada negali būti nuoširdus šio pastarojo bendradarbis.

Luominė dvasiškijos sąmonė reikalinga mūsų dienomis ypač atidaus išsiaiškinimo dar ir todėl, kad dvasiškijos buvimas Bažnyčioje yra vadinamas – ir tai nuolatos pabrėžiant – „dieviškosios teisės institucija" (*juris divini*). Joks katalikas to neigti negali: sakramentinė Kunigystė yra iš tikro Kristaus įsteigta. Tai nėra istorinis padaras, bet pačios krikščionybės išraiška. Jeigu šį dalyką čia keliame, tai tik ryšium su pasauliškiais: pabrėžiant, kad dvasiškija yra „dieviškosios teisės institucija" ir iš to išvedžiojant reikalą pasauliškiams paklusti dvasiškijai, tuojau kyla klausimas: o pasauliškiai – ar jie nėra dieviškosios teisės institucija? Ar toji „šventoji tauta" nėra paties Kristaus įsteigta? Pasauliškių vieta Bažnyčioje yra šiandien labai aukštinama, tačiau kad ji yra taip lygiai dieviška kaip ir dvasiškių vieta, apie tai nekalbama. O gal ji nėra dieviškosios teisės pobūdžio? Gal ji yra tik pozityviosios teisės padaras? Bet jeigu taip, tai grįžtame prie ano esminio klausimo, kame glūdi pasauliškių apaštalavimo šaltinis – hierarchijos valioje ar sakramentiniame pasauliškių pašventime? Jei pasauliškiai kaip Bažnyčios pradas būtų tik pozityviosios teisės pobūdžio, tai viskas tada būtų be galo reliatyvu ir laikina.

Štai kodėl mes ir norėtume žinoti, kuo mus, pasauliškius, dvasiškija laiko ryšium su savimi, kaip kilusia iš dieviškosios teisės? Tyla šiuo reikalu mums atrodo esanti įtartina, nes čia mes regime pastangą pabrėžiant dvasiškijos dieviškąjį pobūdį, nustumti pasauliškius į antraeilį rangą ir tuo būdu palaikyti ir toliau luominę sąmonę. Jei taip iš tikro būtų, tai pasauliškių abejonės būtų pagrįstos, ir Bažnyčios pastanga juos įtraukti į veiklų krikščioniškąjį gyvenimą moderniame pasaulyje reiktų jau iš anksto laikyti nepavykusia. Todėl dvasiškija ir turi atsiliepti šiuo opiu luomo klausimu, nes niekas Bažny-

čios tiek neskaldo kaip klasės, privilegijos, teisės. Jos suskaldė visuomenę pasaulyje, pažadindamos grupių kovą ir galop marksistinę revoliuciją. Jos suskaldė ir bažnytinę bendruomenę istorijoje, pažadindamos reformaciją ir masių nusigrįžimą nuo krikščionybės. Sąmoningai pasauliškis juk negali jaustis Bažnyčioje kaip antraeilis, atliekamas objektas, kaip medžiaga, kaip amžinai mokomas ir niekada neišmokomas. Todėl jis darosi abejingas. Šiandien Bažnyčiai vargu gresia kokių revoliucijų ar reformacijų pavojus. Net ir teorinių erezijų nesigirdi. Tačiau *šiandien gresia visai tikras nesidomėjimo bei tylaus nusisukimo pavojus*. Pasauliškiai šiandien turi pakankamai darbo savose srityse. Todėl yra labai lengva nusigręžti nuo religinių reikalų ir palikti juos vieniems dvasiškiams. Kiek autorius jaučia, šis pavojus yra labai ir labai tikras. Būtų gera, kad dvasiškija atkreiptų dėmesio į šią pasauliškių nuotaiką. Hiuttenfeldo pokalbis šią nuotaiką tik sustiprino. Žinoma, visados atsiras dievobaimingų moterėlių, kurios kunigams padės šluoti ir puošti bažnyčias. Tačiau jei tuo pasauliškių apaštalavimas ir baigtųsi, būtų gaila ano tokio gražaus rašto „De Ecclesia", kurį paruošė dabartinis Vatikano Susirinkimas.

Šie trys klausimai – istorijos, esmės ir egzistencinių santykių reikalu – yra visų mūsų (dvasiškių ir pasauliškių) dabartinis gilus rūpestis. Pasauliškių padėtis Bažnyčioje buvo nenormali. Su tuo sutinka visi. Tačiau šiai padėčiai pakeisti nepakanka gražių posakių bei citatų, nepakanka to beveik perdėto gyriaus, kuris iš tikro gali būti pergyvenamas kaip propaganda. Čia reikia atviro bei nuoširdaus pokalbio pačiais pagrindiniais klausimais. Šiandien nuolatos teigiama iš dvasiškių pusės, esą „Bažnyčia nori suaugusių žmonių, o ne vaikų, kuriuos ji turėtų globoti" (*Gérard Philips*). Tai karštas ir pačių pasauliškių noras. Todėl ir susėskime prie bendro stalo kaip suaugusieji su suaugusiaisiais, susėskime išsiaiškinti ir susitarti! Pradžią darome mes, pasauliškiai, statydami eilę klausimų, kurie mums šiuo atveju visų pirma rūpi. Dabar eilė dvasiškiams šiuos klausimus mums išaiškinti. Paskui tuo būdu ir užsimegs pokalbis. – Šios prasmės turi ir dabartinis autoriaus straipsnis.

KRIKŠČIONIŠKOJI ISTORIOSOFIJA

DVIEJŲ ISTORIJŲ KRYŽKELĖJE
Mintys Prisikėlimo istoriosofijai

ĮŽANGA
Taboras ir Kalvarija

Kristaus persikeitimas Evangelijų yra atpasakotas taip kukliai ir tokiais paprastais žodžiais, kad jis yra vos pastebimas. Tarp daugybės Kristaus stebuklų, tarp daugybės gilios prasmės pamokymų šitas įvykis atrodo nežymus ir nereikšmingas. Bet jau tas faktas, kad apie jį pasakoja visos trys sinoptinės Evangelijos, kad jis Rytų ir Vakarų Bažnyčioje turi specialią šventę, kurios pradžia siekia net IV šimtmetį, rodo, kad Kristaus persikeitimas krikščioniškoje sąmonėje nebuvo neprasmingas. Krikščioniškoji dvasia nujautė, kad ant Taboro kalno Kristus kopė ne taip sau, ne apaštalams nustebinti, bet kad šitame Kristaus žygyje apsireiškė *kažkas*, kas nuodėmingoje mūsų kasdienio gyvenimo tikrovėje negalėjo apsireikšti.

Ir vis dėlto šito žygio prasmė liko pridengta paslaptimi. Jau pats Kristus pastebėjo apaštalams, regėjimui pasibaigus: „Niekam nepasakokite apie regėjimą, kol Žmogaus Sūnus prisikels iš numirusių" (*Mt 17, 9; Mk 9, 9; Lk 9, 36*). Ir, kaip liudija Lukas, „jie tylėjo ir tomis dienomis niekam nesakė apie savo regėjimą" (*Lk 9, 36*). Tiesa, Kristui prisikėlus, Jo persikeitimas pasidarė žinomas. Bet apaštalai paskelbė, pasakytume, tik jo išviršinę pusę, tik jo drabužį. Gilesnę ir galutinę šito įvykio prasmę mes galime atskleisti tik ryšium su visa Kristaus istorija ir su visa jo gyvenimo drama, kiek iš viso galima šioje nuotrupų tikrovėje atspėti būties pilnybę.

Pirmutinis Kristaus Įsikūnijimo tikslas buvo žmogaus *sudievinimas*. Sudievinimas, tapimas panašiu į Dievą buvo ant-

gamtinis žmogaus paskyrimas, numatytas amžinuose Dievo planuose, ir jis turėjo įvykti nepriklausomai nuo žmogaus puolimo. „Būsite kaip dievai", – kalbėjo pirmiesiems žmonėms gundytojas. Vilioją žodžiai, bet jie būtų be jokios prasmės, jeigu žmoguje neglūdėtų linkimas pakilti ligi dieviškumo. Rojaus žmogus anaiptol nebuvo panašus į Dievą. Šv. Tomas pastebi, kad „žmogus rojuje nebuvo laimingas ta laime, į kurią turėjo būti perkeltas ir kurią sudaro dieviškosios esmės regėjimas."[1] Šitoji galutinė laimė, šitas *realus* žmogaus sujungimas su dieviškuoju pradu turėjo ateiti vėliau. Ir štai sujungti žmogui su Dievu kaip tik ir turėjo įvykti *Įsikūnijimas*, įvykęs nekaltoje žmogaus prigimtyje, ir nekliudomas puolimo būtų savo rezultatais išplitęs visoje žmonijoje ir būtų perkėlęs į tą laimę, apie kurią kalba šv. Tomas. Toji visuotinė žmogaus ir pasaulio transfigūracija, kurios laukiame ne tik mes, bet ir visa kūrinija, nesant puolimo, būtų įvykusi Kristaus asmenyje ir su juo visame kosme be kančios ir mirties.

Čia mes kaip tik pradedame užčiuopti Taboro persikeitimo prasmę. Ant Taboro kalno Kristus įėjo į tokį buvimą, į kurį Jis būtų įėjęs be kančios, jei nebūtų buvę pasaulyje puolimo, jei žmogaus prigimtis būtų likusi tokia pat nekalta, kokia ji išėjo iš Kūrėjo rankų. *Kristaus žmogiškosios prigimties persikeitimas apaštalų akivaizdoje buvo trumpas švystelėjimas anos prarastos tvarkos, anos beskausmės transfigūracijos, kuri būtų buvusi*... Ant Taboro kalno dingusi realybė apsireiškė tik trumpą momentą: „Jo veidas sužibo kaip saulė, o drabužiai tapo balti kaip šviesa" (*Mt 17, 2*). Niekas čia iš žmogiškosios Kristaus pusės nebuvo pakeista. Tik visi prigimtieji ir žmogaus sukurtieji dalykai buvo pakelti į aukštesnį būties laipsnį: jie buvo perskverbti aukštesniu principu, jie buvo perkeisti. Tai nebuvo simbolis. Tai buvo realus apreiškimas to, kas *būtų* buvę ir kas *turės* būti, tegul jau ir kitokiu keliu.

Dingusios tvarkos apsireiškimas Tabore truko tik valandėlę. Mūsų dabartinės tikrovės tvarka, kurion šitas apsireiškimas atėjo, jau buvo kitokia, negu ta, kurioje regėjimas bū-

[1] *S. Th.* 1, q. 94, a. 1, ad 1.

tų virtęs gyvenimu. Mūsoji tvarka jau buvo paliesta nuodėmės. Žmogiškoji prigimtis jau buvo puolusi, palinkusi į chaosą ir paslinkusi į nebūtį. Dievas, įsikūnijęs žmogaus prigimtyje, jau nebegalėjo dieviškuoju pradu tiesiogiai perskverbti šitos prigimties, nes tam buvo nuodėmės pastatyta kliūtis, kuri visų pirma turėjo būti pergalėta. *Tarp Įsikūnijimo ir visuotinio perkeitimo turėjo įsiterpti Atpirkimas, Atpirkimas kančia ir mirtimi.* Štai dėl ko Taboro apsireiškimas truko tik valandėlę. Nuodėmingasis žmogus ir nuodėmingasis pasaulis negalėjo priimti dieviškumo į suterštus savo pavidalus. Šitie pavidalai turėjo būti visų pirma išskaistinti kentėjimo ugnimi.

Apaštalai buvo šios žemės vaikai. Jie nesuprato tos prarajos, kuri skiria mūsąją tikrovę nuo buvusios tvarkos apsireiškimo. Jiems buvo gera patirti ir pergyventi tai, kas yra visos žmonijos svajonė. Ir jie kalbėjo: „Padarykime čia tris palapines" (*Mt 17, 4*). Mūsiškai tai reiškia: pasilikime čia, įsistiprinkime šioje vietoje, tegul regėjimas tampa kūnu, ir tegul dingusios tikrovės salelė iškyla nuodėmės apsuptame pasaulyje. Kristus nieko neatsakė į tokį apaštalų pasiūlymą. Bet, kaip labai prasmingai pastebi Lukas, Jis su Moze ir Eliju „kalbėjo apie Jėzaus gyvenimo pabaigą, būsiančią Jeruzalėje" (*Lk 9, 31*). Tai buvo atsakymas. Apaštalų dvasia buvo pagauta iliuzijos. Jie pamiršo nuodėmę, pamiršo visos žmonijos atpirkimo ilgesį, pamiršo pranašų raštus ir paties Kristaus nuolatines kalbas apie savo kančią. Neatpirktos žemės balsas prabilo apaštalų lūpomis, ir todėl jis nebuvo išgirstas.

J. Trubeckojus, kalbėdamas apie Vl. Solovjovo gyvenimo dramą, pastebi, kad tarp mūsosios tikrovės ir perkeitimo glūdi pasaulinė katastrofa ir laisvos kančios žygis. Antrasis ir galutinis perkeitimas gali būti tik visuotinių kančių vainikas. Žemė, nepasidalinusi Kristaus kančiomis, yra netinkama palaikyti Išganytojo drabužių spindėjimą. Norėdama būti Absoliuto būstu, ji turi pakelti kryžiaus kančias[2]. Iliuzija, kuriai pasidavė apaštalai, apgauna ne vieną žmogų, kuris tik arčiau susiliečia su dievybe ir kuris savo dvasios gelmėse gauna patirti anos prarastos tvarkos švystelėjimą. Tuomet jam atrodo, kad Taboras gali būti pastovus šioje žemėje. Jis pamiršta kan-

čios reikalingumą pasauliui išskaistinti. Tai yra ne tik iliuzija, bet ir skaudi išvidinė žmogaus drama. Ir josios išsprendimas įvyksta tiktai *Kalvarijos* kalne. Taboro regėjimas yra visos žmonijos siekimas ir ilgesys. Bet kelias į jį eina tik per Kalvariją. Kančia išskaistina nuodėmingus elementus ir tuo būdu parengia žmogaus prigimtį dieviškojo principo įsigalėjimui joje. Taboras mums yra simbolis to, ką žmogus prarado ir ką jis atgaus. Kalvarija yra simbolis to, ką žmogus turi pakelti ieškodamas prarastos savo tėvynės. Bažnyčia, įsteigdama Kryžiaus kelius, simboliškai nurodė tą kelią, kuriuo turi eiti visos žmonijos istorija. Žmonijos kelias yra kelias į Kalvariją. „Kas nori didžių dalykų, turi daug ir iškentėti."[3]

I. Prisikėlimas senojo Adomo periode

1. Mirtis kaip žemiškos istorijos forma

Dabartinės mūsų tikrovės istorija neprasidėjo žmogaus sukūrimu. Rojinis žmogus, kalbant šių dienų terminais, nebuvo *istorinis*. Jis buvo *antistorinis*. Jis gyveno *anapus* istorijos, aukščiau už josios dėsnius ir už josios vyksmą. O. Banhoferis, kalbėdamas apie istorinę žmogaus būseną, pastebi, kad Dievas, kurdamas žmogų pagal savo paveikslą ir panašumą, jį sukūrė tiktai žmogiškajame buvime, bet „ne kokioje nors specialioje būsenoje."[4] Kitaip sakant, Dievas sutvėrė žmogaus būtį, bet nenurodė šitai būčiai kokios nors konkrečios buvimo formos. Banhoferis šitą grynai žmogiškąjį buvimą vadina *reines Sein zu Gott*[5]. Tai yra ne kas kita, kaip tiesioginis susijimas su dieviškuoju principu, semiant iš jo galios *būti*. Žmogaus būtis buvo įsišaknijusi Dievuje. Bet nei žmogaus santykiai su Dievu, nei jo santykiai su pasauliu dar nebuvo

[2] Plg. *St. Šalkauskis*, L'Ame du monde dans la philosophie de Vl. Soloviev, Berlin, 1920, p. 16, 17.
[3] *J. Bernhart*, Sinn der Geschichte, Freiburg i. Brsg., 1931, p. 55.
[4] Das Geheimnis der Zeiten, München, 1935, p. 39.
[5] Op. cit., p. 42.

apspręsti kokia nors *konkrečia* forma. Žmogus tik *buvo*, bet neturėjo konkrečios būsenos. *Rojinė egzistencija yra tik grynoji žmogiškoji egzistencija be savos konkrečios formos.*

Savo *buvimą* žmogus gavo iš Dievo. Bet šito buvimo *konkrečią formą* žmogus turėjo pasirinkti ir susikurti *pats*. Šito pasirinkimo momentą kaip tik ir turėjo prasidėti žmogaus istorija žemėje. Rojinis gyvenimas buvo tik istorijos prologas, įvykęs anapus istorijos sienų. Savo laisvos valios aktu žmogus turėjo *pats* įžengti į istorinę sceną ir joje atlikti savo paskyrimą. Istorija turėjo ir galėjo prasidėti tik laisvės principo apsireiškimu. „Istorijos paslaptis, – sako N. Berdiajevas, – yra laisvės paslaptis <...> (p. 92). Jeigu nebūtų laisvės, nebūtų jokios istorijos. Laisvė yra metafizinis pirmykštis istorijos pagrindas."[6] Šitoji laisvė vienokiu ar kitokiu būdu pradėti savo istoriją parodė žmogaus didybę ir tąją pagarbą, kurią Dievas suteikė žmogiškajai dvasiai. Dieviškasis *Faciamus* pašaukė žmogų *būti*. Žmogiškasis *Faciamus* turėjo pažadinti žmogų *veikti*.

Šventasis Raštas mums gražiai pasakoja, kaip rojinis žmogus buvo įkurdintas gražiame sode, kaip jis turėjo šį sodą prižiūrėti, jį įdirbti ir kultivuoti. Ir paties žmogaus paskyrimas žemėje yra išreikštas žodžiais: *Subicite terram et dominamini*. Vadinasi, *žmogus buvo apgyvendintas žemėje tam, kad jis susidurtų su pasauliu, kad jis jį apvalytų, palenktų aukštesniam savo prigimties principui ir tuo būdu pakeltų jį į aukštesnį būties laipsnį*. Visa tai rodo, kad *istorinis žmogaus gyvenimas turėjo kilti iš susidūrimo su pasauliu*. Iš santykių su Dievu žmogus sėmė savo *buvimą*. Iš santykių su pasauliu jis turėjo susikurti konkrečią šitam buvimui *formą*, arba *istoriją*. Istorija turėjo prasidėti tada, kai žmogus tars pasauliui savo žodį ir parodys tam tikrą savo nusistatymą žemesnės būties atžvilgiu. Banhoferis pastebi, kad „istorijos pradžia glūdi žmogaus veikime ir valioje."[7] Istorijos pradžiai tinka Goethe's „Fausto" žodžiai: *Im Anfang war die Tat*.

[6] Der Sinn der Geschichte, Darmstadt, 1926, p. 92, 93.
[7] Op. cit., p. 55.

Koks buvo šitas veiksmas, šiandien mes visi gerai žinome: jis buvo *nuodėmė*. Mūsosios tikrovės istorija prasidėjo nuodėme. *Nuodėmė tapo konkrečia žmogaus buvimo forma*. Žemės gyvenimas apsivilko nuodėmingais pavidalais. Žmogaus puolimas panaikino tąjį Banhoferio minimą *reines Sein zu Gott*. Žmogus nebebuvo daugiau tiesiog savo žmogiškąja esme susijęs su dieviškuoju principu. Dabar su Dievu jis santykiavo jau per konkrečią *būseną*, konkrečiu *būdu*, kuris buvo nuodėmingas, kuris buvo kilęs iš puolimo. Grynasis santykis žmogaus su Dievu po puolimo virto tik galimybe, tik ilgesiu ir siekimu. Tik Įsikūnijimas atstatė šitą santykį, bet jau ne žmogiškuoju, tik dieviškuoju meilės žygiu. *Dievo tad atžvilgiu pirmykštis žmogaus puolimas buvo „reines Sein zu Gott" panaikinimas, paskui kurį ėjo ir antgamtinių dovanų praradimas.*

Bet mums yra daug svarbiau, *kas buvo nuodėmė santykių su pasauliu atžvilgiu*, nes iš šitų santykių kaip tik ir turėjo kilti žmogaus *istorija*. Pirmas žmogaus valios aktas buvo jo noras tapti *dievišku*. Noras visai suprantamas ir pateisinamas, nes žmogaus sudievinimas yra galutinis jo paskyrimas ir giliausia jo buvimo prasmė. Ir ne šitas *noras* buvo nuodėmingas. Nuodėmingas buvo tasai *kelias*, kuriuo žmogus ryžosi dieviškumo siekti. Pirmykštis gundytojas gerai žinojo, kokiu būdu palaužti žmogaus didybę, kurią net pats Dievas buvo pagerbęs. Žmogus buvo sukurtas pagal Dievo paveikslą ir panašumą, vadinasi, jis buvo *kūrėjas*, kaip ir Dievas. Dievo kūrybiškumas, kaip pirmykštė Jo žymė, apsireiškė žmogaus dvasios prigimtyje, ir čia glūdėjo Dievo atvaizdas, kuris sudaro ontologinį kūrybinio žmogaus linkimo pagrindą. Savo kūrybiškumu žmogus toli prašoko visą gamtinį pasaulį, kuris jam buvo duotas kaip medžiaga. *Žmogus turėjo gamtą palenkti savo idėjos galybei*. Ir kaip tik šitą punktą palietė pirmykštis gundytojas. Apreiškimas pasakoja apie vaisių, kurį valgydamas žmogus manė tapsiąs Dievu. Vaisius yra gamtos padaras, pasirinktos priemonės aukščiausiai savo buvimo prasmei realizuoti buvo ne jo *dvasios* priemonės, ne kūrybinio jo linkimo apsireiškimas, ne kilusios iš žmogaus panašumo į Dievą, bet paimtos iš žemesnio pasaulio, paimtos

grynai gamtiniame jų pavidale, kur žmogaus dvasios žymių ir žmogiškųjų idėjų dar visiškai nėra. Šituo savo žygiu žmogus prasilenkė su giliausiu savo paskyrimu žemėje: palenkti gamtą *sau* ir ją *apvaldyti*. Žmogus iš Dievo rankų išėjo kaip kūrėjas, kaip žemės pavergėjas ir josios valdovas. Tuo tarpu giliausioms savo aspiracijoms patenkinti jis pasirinko *gamtinį* daiktą ir *gamtinį* veiksmą, tuo pačiu parodydamas, kad jis pasitiki daugiau gamtos negu dvasios jėgomis. Gamtos dėsnius ir gamtines jėgas jis pastatė aukščiau už kūrybinę savo dvasią. Magija čia laimėjo kovą su kūryba. *Pirmykščio puolimo tragedija kaip tik ir glūdi žmogaus kūrybiškumo paneigime.* Dievo atžvilgiu žmogaus nuodėmė yra pozityvaus Jo įsakymo sulaužymas ir pasipriešinimas Jo valiai. Pasaulio atžvilgiu nuodėmė yra laisvas nusilenkimas gamtai ir gamtinių jėgų iškėlimas aukščiau už dvasines jėgas.

Todėl mūsosios tikrovės istorija, kaip santykis su pasauliu, prasidėdama nuodėme, tuo pačiu prasidėjo žmogaus nusilenkimu gamtai. Mūsų istorijos pradžioje stovi *involiucija*, vadinasi, žmogaus savotiškas grįžimas į tą pačią žemę, iš kurios jis buvo sutvertas, grįžimas laisvas, sąmoningas, todėl nuodėmingas ir tragiškas. *Puolimo aktu žmogaus dvasia pasivergė žemesniam už save pasauliui.* O. Menghinas žmogaus santykius su gamta skirsto į tris periodus: 1) žmogus kaip gamtos vaikas (*Naturkindschaft*), 2) žmogus kaip gamtos brolis (*Naturverbrüdung*) ir 3) žmogus kaip gamtos valdovas (*Naturbeherrschung*). Pirmojo tarpsnio metu žmogus gyvena gamtoje, tarsi motinos įsčioje. Jis ima tai, ką jam duoda pati gamta. Antrojo tarpsnio metu žmogus virsta gamtos veikimo dalyviu. Jis santykiuoja su gamta, kaip lygus su lygiu. Ir tik trečiojo periodo metu žmogus atsistoja priešais gamtą, kaip aukštesnis prieš žemesnį, ir pasijunta turįs galios šitą žemesnį pasaulį valdyti[8]. Šita Menghino schema yra labai pagrįsta ir pirmykščiam puolimui išaiškinti labai vykusi. Ji kaip tik visai realiai parodo, kad *dabartinės tvarkos istorija iš tikro prasideda žmogaus įsiglaudimu į gamtą ir eina per jo pa-*

[8] Weltgeschichte der Steinzeit, Wien, 1931, p. 610–612.

stangas iš gamtos išsivaduoti. Žmonijos istorija yra prasidėjusi nuo vadinamosios pagrindo kultūros (*Grundkultur*), ėjusi per kamieno kultūrą (*Stammkultur*) ir vykstanti aukštojoje kultūroje (*Hochkultur*). Tuo tarpu pagrindo kultūros žmogus kaip tik yra gamtos vaikas, kamieno kultūros žmogus yra gamtos brolis ir tik aukštosios kultūros žmogus yra gamtos valdovas. Tik aukštojoje kultūroje, bent iš dalies, yra atstatytas pirmykštis žmogaus paskyrimas apvaldyti žemę[9]. Apie žmogaus pastangas išsivaduoti iš gamtos mes kalbėsime vėliau. Šiuo tarpu mes tik konstatuojame, kad *dabartinės mūsų tikrovės istorija prasidėjo žmogaus nusilenkimu gamtai.* Gamta pergalėjo žmogų ir savo dėsniams palenkė jo būtybę ir jo gyvenimą.

Pagrindinė šitos pergalės forma, kuri apsupo visą žmogaus gyvenimą ir kuri jį atskyrė nuo pražudytosios realybės, yra *mirtis*. Mirtis, sakoma, yra puolimo rezultatas. Bet ji kilo ne iš santykių su Dievu, tik iš iškreiptų santykių su pasauliu. Žmogus, nusilenkdamas gamtai ir pasiduodamas josios dėsniams, tuo pačiu nusileido į gamtinę sritį, kuri iš esmės yra *mirties* sritis. Savo puolimu žmogus įsijungė į biologinį pasaulį ir pasidalino jo likimu. Mirtis biologiniame pasaulyje yra natūralus kiekvienos būtybės galas. Gyvosios gamtos padarai mirė *prieš* žmogaus atsiradimą ir turėjo mirti žmogui esant. Tik visuotinė pasaulio transfigūracija, perkeitusi būtį ir padariusi ją amžiną, galėjo pašalinti mirtį ir iš biologinio pasaulio. Gyvoji gamta miršta dėl to, kad jai gyvybę duodanti forma savo esme nėra amžina. Todėl *gyvosios gamtos mirtis nėra žmogaus puolimo padaras, bet natūrali josios buvimo laike pabaiga.* Su žmogaus puolimu į gyvąją gamtą įsibrovė tik kančia, kaip tvarkos trūkumas ir santykių suardymas tarp atskirų gamtos sričių. Bet skausmas ir mirtis, kaip galas, arba pabaiga, yra du skirtingi dalykai. Žmogus gyvosios gamtos galą padarė daugeliu atvejų *skausmingą*. Bet už patį šitą *galą* jis nėra atsakingas. Šitas galas glūdi pačioje gyvosios gamtos formoje.

[9] Op. cit., ibid.

Visai kitaip yra su *žmogumi*. Žmogaus gyvybės principas yra jo dvasinė siela, kuri pačia savo esme yra nemirtinga, nes nesudėtinga. Būdama savo būties aukštumoje, šitoji siela sugeba apvaldyti savo medžiagą ir todėl pati savaime neturi *jokio* pagrindo nuo savo gaivinamos medžiagos arba kūno atsiskirti, vadinasi, *mirti*. Mirtis gali ateiti tik tada, kai siela netenka galios tobulai tvarkyti savą medžiagą ir kai šitoji medžiaga pradeda paklusti svetimiems dėsniams, o ne savos formos reikalavimams. *Mirtis žmogui gali ateiti tik iš viršaus, ne iš jojo esmės*. Puolimas kaip tik ir buvo žmogaus sielos pasidavimas gamtiniams dėsniams ir nusileidimas į gamtines sferas. Žmogaus siela šituo savo pasidavimu neteko jėgos tobulai apvaldyti savą medžiagą, kuri tapo palenkta gamtinio pasaulio principams. Biologinis žmogaus pradas įsijungė į bendrą biologinio pasaulio sritį, kurioje mirtis yra natūrali šeimininkė. Išviršinis pasaulis pavergė žmogaus kūną, ir jis turėjo todėl mirti, kaip ir visi kiti gyviai. Štai kokia prasme mirtis yra puolimo rezultatas. Nusilenkimas gamtai, kuris įvyko nuodėmės metu, buvo giliausia savo esme nusilenkimas neamžinam, vadinasi, savo esme mirtingam principui ir tuo pačiu pasidavimas jo likimui. Gamta, pavergusi žmogų, padarė jį mirtingą, kaip ir ji pati.

Čia mes ir susiduriame su mirties prasme žmonijos istorijoje. Mirtis yra tragiška ne tiek individualiai, kiek ta prasme, kad ji tapo konkrečia žmogaus gyvenimo forma. Žmonijos istorija, kuri turėjo eiti į visuotinį pasaulio perkeitimą ir į visų būties sričių įamžinimą pagal amžinosios žmogaus dvasios esmę, dabar virto skausmingu ir nenatūraliu keliu į mirtį. Žmogus buvo sukurtas *in reinem Sein zu Gott*. Ieškodamas savo gyvenimui konkrečios formos ir tuo būdu pradėdamas savo istoriją, jis nusilenkė pasauliui ir paniekino savo kūrybiškumą. Istorijos pradžią pažymėjo nuodėmė. Puldamas žmogus suteikė savo gyvenimui konkrečią būseną. Deja, šitoji būsena jam kilo ne iš jo santykių su Dievu, ne iš jo dvasios esmės, bet iš jo santykių su pasauliu, iš jo nusilenkimo gamtai. Gamtinis, neamžinas, sudėtingas ir mirštąs pasaulis suteikė žmogaus buvimui konkrečią formą. *Mirtis*

tapo žmogaus buvimo būdu. Žmonijos istorija pradėjo reikštis žengimu į mirtį. Štai toji fatališka grandinė įvykių, kurie nutraukė žmogų iš antistorijos į istoriją, deja, istoriją, įsivėlusią į gamtos dėsningumą, vykstančią *pasaulyje* ne tik savo paviršiumi, bet ir savo esme. Egzistencinė mūsų laikų filosofija yra atkreipusi ypatingo dėmesio į šitą žmogaus buvimą pasaulyje. Heideggeris, kuris labiausiai iš visų egzistencinės filosofijos atstovų jaučia žmogaus būties menkystę, kalba apie *In-der-Welt-Sein,* apie *Sein-zum-Tode,* apie *Vorlaufen in den Tod.* Jam būtis yra *die Sorge,* arba rūpestis ir vargas. Egzistencinė filosofija nėra žmogaus *kaip tokio* filosofija. Bet ji yra žmogaus *pasaulyje* filosofija, *puolusio* žmogaus filosofija – ir čia glūdi josios stiprumas ir pasisekimas. Egzistencinė filosofija labiau negu kuri kita suvokia, kad *mirtis yra konkreti istorinio vyksmo forma, konkretus žmogaus gyvenimo būdas.* Egzistencinė filosofija yra išraiška ne tik mūsų amžiaus žmogiškosios dvasios depresijos, bet apskritai viso mūsų buvimo *pasaulyje* depresijos. *Egzistencinė filosofija yra neatpirkto žmogaus pažiūros į savo buvimą ir į savo gyvenimą.* Neatpirktas žmogus savo nuodėmės yra mestas į pasaulį, ir jo istorija yra nuolatinis bėgimas į mirtį.

2. Istorijos kelias į Prisikėlimą

Nuodėminga ir palenkta mirčiai dabartinės istorijos forma yra žmogui nenatūrali: ji nesiderina su giliausiomis žmogaus prigimties aspiracijomis, nepatenkina žmogaus dvasios ir neparodo visos josios galybės. Todėl žmogus, nors ir puolė, nors ir pasidavė gamtos būtinumui, bet jis niekados su šita puolusia savo gyvenimo forma nesutiko, jos neaprobavo, juridiškai kalbant, neratifikavo. Gėdinga sutartis su žemesniaisiais gaivalais buvo *sudaryta,* bet liko *neratifikuota.* Tuo žmogaus puolimas ir skiriasi nuo buvusiųjų angelų puolimo, kurie savo nuodėmėje teigė patys save ir tuo būdu užsidarė kelią grįžti atgal. Žmogui toks kelias liko laisvas.

Puolimo sąmonė savotiškai nudažė visą žmonijos istoriją ir suteikė jai ypatingos prasmės. Žiūrint objektyviai, istorija

yra nuolatinis žmogaus žengimas mirties linkui ir nuolatinis mirimas, nes mirtis yra konkreti istorijos forma. Bet žinant, kad žmogus su šita forma savo dvasioje nesutinka, kad jis neaprobuoja savo kaltės ir joje savęs neteigia, kaip demonas, šiuo atžvilgiu *istorija tampa žmonijos pastangomis išsivaduoti iš nuodėmės*. Istorija prasidėjo *nuodėme*. Bet žmogus stengiasi, kad ji pasibaigtų *išganymu*. Tarp nuodėmės, kaip istorijos *pradžios*, ir visuotinio išganymo, kaip istorijos *pabaigos*, vyksta pati *istorija*. Objektyviai ji žengia į mirtį, nes išganymas gali ateiti tik per kančią ir mirtį. Bet subjektyviai žmogus deda pastangų atsipirkti nuo mirties ir išsivaduoti iš mirtingos savo būsenos. Istorija todėl, žiūrint iš žmogaus dvasios pusės, yra *išsivadavimo vyksmas*. Tai yra pastangos atitaisyti pirmykštę savo klaidą, atšaukti savo nuodėmę ir ją realiai išnaikinti. Istorija negali būti pilnai suprasta, jeigu į ją žiūrime tik nuodėmės rezultatų atžvilgiu. Tada ji žmogų dusina ir slegia. Be fatališko nuodėmės veikimo, istorijoje esama ir žmogaus dvasios žygių, kurie eina išsivadavimo kryptimi. Šita prasme ir O. Spannas sako, kad „istorija yra už išganymą kovojąs gyvenimas."[10] Tą patį pastebi ir N. Berdiajevas, sakydamas, kad „istorija iš tikro <...> yra kelias į kitą pasaulį."[11] P. Simonas, kalbėdamas apie istoriją kaip dvasios kelią, sako: „Istorija yra judėjimas, gyvenimas ir asmeninio gyvenimo keitimasis laike, bet ji siekia amžinybės."[12] Kiek istorija vyksta laike, tiek ji yra mirtis ir nuodėmė. Bet kiek istorija siekia kito pasaulio, eina į amžinybę, tiek ji yra prisikėlimas ir išganymas. *Istorinis vyksmas yra pirmutinis, kuriuo žmogus pradeda eiti į atpirkimą*. Istorija padeda materialinį žmogaus atpirkimui pagrindą ir parengia šiam dieviškajam žygiui sąlygas.

Žmogaus kelias į atpirkimą istorijoje yra atvirkščias, negu puolimas. *Istorinis procesas yra puolimo priešginybė*. Puolimas pasaulio atžvilgiu apsireiškė, kaip pasidavimas gamtai.

[10] Geschichtsphilosophie, Jena, 1932, p. 373.
[11] Der Sinn der Geschichte, p. 270.
[12] Die Geschichte als Weg des Geistes. – „Theol. Quartalschrift", Bd. 114, p. 39.

Todėl istorija apsireiškia kaip žmogaus vadavimasis iš gamtos. Kiek šitas pasidavimas gamtos dėsniams buvo savotiška *involiucija*, tiek vadavimasis iš gamtos istorijoje apsireiškia kaip kūrybinė *evoliucija*. Norėdamas pasiekti dieviškumo, žmogus pasinaudojo gamtos daiktu, kaip turinčiu transfigūracinės galios. Istorijoje jis *neigia* gamtai šitą galią ir pasinaudoja ja tik kaip medžiaga savai kūrybai. Puolimas buvo maginis veiksmas. Istorijoje vis labiau žmogus eina nuo magijos į kūrybą. *Kultūra yra pagrindinė žmogaus vadavimosi iš gamtos forma.* Kultūrinės kūrybos žygiai yra ne kas kita, kaip, iš vienos pusės, pirmykščio savo paskyrimo vykdymas, iš antros, – savotiškas žmogaus atsipirkimas iš pasidavimo gamtai. Puolimu apsunkintoje istorijoje žmogus dvigubu uolumu kuria kultūrą, nes jam reikia ne tik apreikšti savo dvasios išvidinę prasmę, bet sykiu ir paneigti nusilenkimą gamtai. Puolęs žmogus tapo barbaru, barbaru ta prasme, kad jis įsijungė į gamtos gyvenimą ir virto gamtiniu žmogumi (*Naturmensch*). Istorijoje jis kopia iš barbariškumo į kultūringumą ir virsta pamažu kultūriniu žmogumi (*Kulturmensch*). Tiesa, šitas kelias nėra tiesus. Jis turi daug vingių, daug grįžimų atgal, daug klaidų ir pakartojamų nuodėmių. Jis neapima net visos žmonijos josios pilnumoje. Vis dėlto bent dalelė žmonijos, bent mažiausiai atskiri asmens, kaip gerųjų žmonijos pastangų ir gerojo žmogaus dvasios prado atstovai, pamažu veržiasi pirmyn ir savo žygiais rengia atpirkimui sąlygas. *Istorijos prasmė, kaip išsivadavimas iš gamtos, žmonijos kultūroje apsireiškia labai aiškiai.* Šitai prasmei įvykdyti nėra reikalo, kad kultūroje žengtų pirmyn *visa* žmonija. Istorijos prasmę įvykdo net ir vienas asmuo, jeigu tik jis ir jo darbai peržengia gamtos būtinumo užtvaras, nes kiekvienas žmogus slepia savyje žmoniją.

Puolęs žmogaus gyvenimas konkrečiai, kaip minėjome, apsivilko mirties forma. Mirtis tapo žmonijos būsena. Todėl ir istorija, dėdama pastangų išsivaduoti iš gamtos vergijos, savaime siekia panaikinti šitą mirtingą savo būseną ir išvaduoti žmogų iš mirties dėsnio. Žmogus istorijoje nori iškopti ne tik iš gamtinės srities, kurion buvo nuklimpęs, bet ir

atgauti tąją pirmenybę, kuria jis galėjo didžiuotis santykiuose su gyvosios gamtos būtybėmis. *Žmogus istorijoje nori tapti nemirtingu.* Tai yra visų amžių ir visų tautų svajonė. Žmogus kūrė visais laikais mitus, legendas, pasakas apie nemirtingumą ir priemones jam pasiekti. Žmogus taip pat visais laikais dėjo praktinių pastangų surasti tam tikrą vaistą ar tam tikrą įrankį, kuris apsaugotų žmogų nuo mirties. Tiesa, šitos pastangos niekados nepavyko. Bet jos anaiptol nenustojo prasmės. Jos aiškiai liudija, kad *istorijos vyksmas žmogaus yra laikomas tokiu periodu, kuriame mirtis turi būti nugalėta.* Kas ją nugalės, – žmogus ar Dievas, – tai jau kitas klausimas. Bet istorijos kelias mirties pergalėn yra aiškus ir kaip toks jis yra žmogaus visais laikais pergyvenamas.

Reali ontologinė mirties pergalė gali įvykti tik *prisikėlimu.* Ne nemirimas yra žmogaus siekimas, bet prisikėlimas. Nemirimas reikštų amžiną gyvenimą šioje tvarkoje. Bet ši tvarka yra netobula, nuodėminga, pilna klaidų ir kraujo. Nemirti tokioje tvarkoje reikštų gyvam patekti į tokį padėjimą, iš kurio nebėra jokio išsigelbėjimo. Vl. Solovjovas teisingai pabrėžia, kad *nemirtingumas yra susijęs su tiesa, arba su moraliniu tobulumu.* „Amžinas buvimas, – sako jis, – be tiesos ir tobulumo būtų amžina kankynė <...>."[14] Mirtis perkelia žmogų iš šios netobulos tikrovės, išvaduoja jį iš josios, o prisikėlimas atstato tąją žmogaus pilnatvę, kuri yra pagrindinis jo siekimas. *Todėl istorija, eidama mirties pergalės linkui, tuo pačiu eina prisikėlimo linkui.* „Prisikėlimas, – kaip sako Vl. Solovjovas, – yra išvidinis suderinimas medžiagos ir dvasios, su kuria medžiaga iš vidaus susijungia, kaip su realia savo išraiška, ir tampa dvasiniu kūnu."[15] Prisikėlimo metu žmogus atgauna prarastą galią tvarkyti savo kūną pagal amžinosios savo dvasios esmę. Dvasiniu principu jis perskverbia biologinį pradą, pakeldamas jį į aukštesnį būties laipsnį. Tuo būdu čia kaip tik yra atstatomi tieji pirmykščiai žmogaus santykiai su gamta, kurie buvo prieš žmogaus puolimą. Vadavimasis iš

[14] Les fondéments spirituels de la vie, Bruxelles, 1932, p. 23.
[15] Op. cit., p. 161.

gamtos eina per mirtį ir siekia prisikėlimo. Todėl *Prisikėlimas yra galutinis mūsosios istorijos tikslas.* Apie jį svajoja žmogus savo dvasios viduje, jo siekia jis savo kultūriniais laimėjimais ir į jį krypsta visas istorijos vyksmas. Norėdamas pasiekti atpirkimą iš nuodėmės, žmogus eina per išsivadavimą iš gamtos ir siekia pergalėjimo mirties, kuri yra konkrečiausia ir gėdingiausia gamtos viršenybės išraiška. Mirties pergalėjimas įvyksta prisikėlimu.

Mirtis ontologinėje savo esmėje buvo nugalėta Kristaus Prisikėlimo. Apie tai mes kalbėsime vėliau. Čia tik reikia pastebėti, kad *Kristaus Prisikėlimas perskyrė mūsų tikrovės istoriją į du pagrindiniu periodu.* Senojo Adomo periode istorija siekė principinio mirties nugalėjimo ir Kristaus Prisikėlimo. Naujojo Adomo periode istorija siekia visuotinio prisikėlimo ir faktiško Kristaus Prisikėlimo rezultatų išplitimo visoje žmonijoje. Senoji istorija nuo Adomo puolimo ligi Kristaus buvo ne kas kita, kaip parengimas materialinių sąlygų Prisikėlimui. Prisikėlimas buvo šio periodo tikslas. Senosios žmonijos viltys ir ilgesiai įvyko Velykų sekmadienio rytą.

II. Prisikėlimas naujojo Adomo periode

1. Kristaus mirties prasmė

Jeigu Kristaus Prisikėlimas buvo pirmas naujosios istorijos žygis, tai Kristaus mirtis yra paskutinis senosios istorijos momentas, kada ši istorija išsivilko tąją mirtingą konkrečią savo formą, pergalėjo mirties dėsnį ir išėjo į Dievo vaikų garbės laisvę. Senojo Adomo periodas prasidėjo nuodėme ir baigėsi kryžiaus mirtimi. Naujojo Adomo periodas prasidėjo Prisikėlimu. Per mirtį žmonija įžengė į savo išsivadavimą.

Kristaus mirtis buvo absoliučiai *laisvas* jojo žygis. Kristus nebuvo palenktas mirties dėsniui ne tik kaip Dievas, bet ir kaip žmogus. Žmogiškoji jo prigimtis buvo paimta iš žmonijos, bet *ne* iš *puolusios* žmonijos, tik iš žmonijos gelmių, kurios paties Dievo buvo apsaugotos nuo pirmykščio puolimo

ydingos įtakos. Nekaltas Marijos pradėjimas buvo nutraukimas amžino nuodėmės paveldėjimo. Kristus negalėjo įsikūnyti puolusioje prigimtyje. Tuo tarpu žmonija, nors Marijos ilgėjosi ir josios troško, savo mituose ir savo regėjimuose kalbėdama apie nekaltą gimdymą, bet ji pati negalėjo padaryti, kad toji Mergelė, iš kurios gims pasaulio Išganytojas, būtų *nekalta*. Žmonija į Marijos idėją sudėjo visa, ką turėjo gražiausio. Bet ji negalėjo padaryti, kad, kai šitoji idėja realizuosis kūne, ji neįsijungtų į tąjį fatališką Adomo palikimą. *Žmonija negalėjo padaryti, kad Marijos būtybė liktų nepaliesta gimtosios nuodėmės*. Tuo tarpu tai šitoji nuodėmė buvo pagrindinė kliūtis Dievui susijungti su žmonija. Šitą kliūtį pašalino pats Dievas, apsiausdamas Marijos pradėjimą apsaugojančiojo atpirkimo malone. Marija buvo išvaduota iš tos nuodėmingos linijos, kuri ėjo nuo Adomo per visus žmones. Tuo būdu žmonijos prigimtyje buvo paruošta vieta, kurion Dievas galėjo nusileisti. Žmonijos prigimtyje buvo paruoštas žmogiškasis pradas, su kuriuo Logos galėjo susijungti. Ir Kristus prisiėmė kaip tik šitą *nekaltą* žmogaus prigimtį. Apie jokią nuodėmę Kristuje, kaip žmoguje, negalima net nė kalbėti. Kristus buvo dalyvis visuose žmogiškosios prigimties žygiuose, išskyrus nuodėmę.

Nebūdamas palenktas nuodėmei, Kristus tuo pačiu nebuvo palenktas nė mirčiai. Mirtis, kaip minėjome, buvo konkretus nuodėmės apsireiškimas, konkreti puolusio žmogaus gyvenimo forma. Šv. Tomas pastebi, kad pirmieji žmonės pradėjo mirti tą dieną, kai nusidėjo, nepaisant, kad jie dar ilgai gyveno. Ir šioje tvarkoje kiekvienas žmogus pradeda mirti savo prasidėjimo momentą. Tuo tarpu Kristui šitas dėsnis netinka *absoliučiai*. Neturėdamas savo būtyje nuodėmės, Jis tuo pačiu neturėjo mirčiai pagrindo ir priežasties. Viduriniai amžiai savo „Summose" spręsdavo kad ir truputį naivų, bet gilios prasmės klausimą: kodėl Kristus mirė jaunas. Būdavo atsakoma, kad dėl to, jog niekas negalėtų prikaišioti, kad Kristus miręs dėl prigimties silpnumo, vadinasi, kad Jo mirtis buvusi jam natūrali, kaip ir visiems žmonėms. Šitame klausime kaip tik ir glūdi gilus nujautimas, kad *Kris-*

taus mirtis yra simboliškai surišta su Jo jaunyste, kaip nurodymas visiškai išviršinės Jo mirties priežasties. Iš vidaus mirtis Kristaus paliesti negalėjo.

Šita išvada mums yra labai svarbi, kad galėtume suprasti Kristaus mirties reikšmę atpirkimo tvarkoje. Kristaus mirtis yra visiškai kitokia negu kiekvieno žmogaus. Tik iš viršaus Kristus mirė lygiai kaip ir visi. *Bet savo ontologinėje esmėje Kristaus mirtis buvo visiškai skirtinga, nes jis mirė ne savą mirtį*[16]. O. Banhoferis pastebi, kad „Dievažmogis Kristus ant kryžiaus mirė ne savą, bet svetimą mirtį, būtent – mirtingos istorinės žmonijos mirtį."[17] Faktiškai egzistenciškai *Kristus* mirė. Bet ontologiškai šita mirtis jam buvo *svetima*. Tai buvo ne *jo* asmeninė mirtis, kaip mano ar tavo, bet visos žmonijos, *kaip bendruomenės*, mirtis. Ant kryžiaus įvyko ne *asmeninis* Kristaus likimas, nes šitokiam likimui Jis nebuvo palenktas, bet nusidėjusios *žmonijos* likimas. Toji mirtis, kurią mirė Kristus, yra nuosaviausia žmonijos mirtis, Kristaus laisvai prisiimta, laisvai iškęsta ir įvykdyta visoje savo tragikoje ir pilnumoje ligi galo. Kristus laisvai, egzistenciniu, ne ontologiniu būdu, įsijungė į nuodėmės pažadintą mirtingą konkrečią žmonijos istorijos formą, pasiėmė ją savo gyvenimui, ją įvykdė ir tuo būdu sulaužė.

Mirties nugalėjimas įvyko josios pilnutiniu ir tobulu iškentimu. Būdama Kristui svetima, mirtis jam atėjo visu savo baisumu ir tragiškumu. Gyvybės absoliutinis Principas čia susidūrė su pačiu mirties principu. Joks žmogus tobulai mirties neiškenčia ir josios nepergyvena. Juo skausmas didesnis, juo labiau jis lamdo žmogų, temdo jo sąmonę, jį sulaužo ir galop pakerta. Mirties baisumo ir visos josios tragikos mes negalime patirti, nes ji įvyksta anapus mūsų sąmonės ribų. Todėl mūsų liaudies teologas Gerutis savo veikale „Šiapus ir anapus grabo" kaip tik ir įrodinėja, kad mirtis anaiptol nė-

[16] Veiksmažodis „mirti" yra *verbum intransitivum*, ir galininko vartoti čia negalima. Bet autorius metafizinei minčiai išreikšti leidžia šioje vietoje nusidėti gramatikos reikalavimui ir minėtam žodžiui suteikia *verbi transitivi* pobūdį.

[17] Das Geheimnis der Zeiten, p. 69.

ra skausmingas dalykas, nes žmogus nežino, kaip jis miršta. Atėjimas pasaulin yra apsuptas nežinios, nežinios yra palydimas ir išėjimas. Šita Geručio mintis yra gana prasminga ir parodo tąjį žmogiškosios mirties netobulumą, tąjį nepilną mirties iškentimą, kuris neleidžia žmogui sava mirtimi didžiuotis ir neleidžia josios tobulai pergyventi. Visai kitaip yra su Kristumi. Kristus, mirdamas *žmonijos* mirtį, ją iškentė visoje pilnumoje. Kristus nekovojo su mirtimi, kad ją pašalintų. Jis nebėgo nuo josios. Jis ją iškentė laisvai ir didingai. Jis ją prisiėmė iš viršaus, todėl Kristaus mirtis nebuvo anapus jo sąmonės ribų. Jo mirtis įvyko sąmonės sferoje, todėl buvo baisiausia ir vienintelė šios rūšies. Kristaus žodžiai nuo kryžiaus nebuvo kokie morališki pamokymai, kaip juos dažnai išaiškina mąstymų rašytojai, bet tai buvo nekalto mirštančio *žmogaus* žodžiai, tai buvo mirtį ligi pat galo bekenčiančio Kristaus žodžiai. Taurė turėjo būti išgerta ligi dugno. Žodžiuose „Mano Dieve, mano Dieve, kodėl mane apleidai?!" susikoncentravo visa mirties tragika, nes *giliausia mirties, kaip nuodėmės apraiškos, esmė ir glūdi atsitraukime nuo Dievo ir Dievo atsitraukime nuo žmogaus.* Kristus šitą Dievo atsitraukimą, kaip giliausią mirties esmę, kaip mirties pačią aktualybę, turėjo taip pat pergyventi visu pilnumu.

Ir čia mirtis buvo pergalėta. Neiškęsdamas mirties visu josios pilnumu, nė vienas žmogus negali mirties pergalėti jau tik dėl to, kad ji yra *jo* mirtis, kad ji kyla jam *iš vidaus,* kaip *jo paties* gyvenimo konkreti forma. Kiekvienas žmogus yra apsuptas mirties: jis mirtyje gyvena. Mirtis nėra šalia jo. Tuo tarpu tik vienas Kristus buvo laisvas nuo mirties principo, todėl susidūrė su mirtimi *iš vidaus,* ją iškentė ir pergalėjo. Ir šitoji pergalė nebuvo *asmeninis* Kristaus laimėjimas ta prasme, kad jis *pats sau* būtų mirtį pergalėjęs. Pats sau Kristus jokios pergalės nebuvo reikalingas, nes mirčiai jis nebuvo palenktas. Mirtis jo buvo prisiimta svetima, žmonijos mirtis. Todėl *žmonijai* Jis ją ir pergalėjo. Kristaus mirtimi žmonija, kaip bendruomenė, sulaužė konkrečią nuodėmės pažadintą savo gyvenimo formą. Mirtis buvo pakirsta ontologiniame savo pagrinde. Pasaulyje po Kristaus mirties ji liko tik egzistenci-

niu savo pavidalu. Vokiečiai turi dvi sąvokas: *Sterben* ir *Tod*. Taigi po Kristaus mirties *Tod* jau nebėra. Liko tik *Sterben*. Kitaip sakant, mes dabar mirštame jau tik kaip gyvosios gamtos nariai, mirštame biologiškai, nes iš gamtinių sferų egzistenciškai Kristus mūsų neišvadavo. Tai turės padaryti visuotinė transfigūracija pasaulio pabaigoje. Bet mirtis, kaip nuodėmės rezultatas, kaip konkreti mūsų gyvenimo forma, mirtis ontologine prasme, toji *Tod*, po Kristaus mirties jau nebeviešpatauja pasaulyje. Todėl mirtis žmogaus *prieš* Kristų ir mirtis žmogaus *po* Kristaus nėra vienodos prasmės. Po Kristaus mirtis liko tik kaip natūrali biologinio mūsų prado pabaiga. Bet mirtis mums jau nebėra žmogiškojo mūsų gyvenimo konkreti forma.

2. Kristaus Prisikėlimo prasmė

Kristaus Prisikėlimas buvo natūralus jo mirties rezultatas. *Kristus ne savo Prisikėlimu pergalėjo mirtį, bet mirtimi.* Ir Jis prisikėlė dėl to, kad laisvu mirties žygiu mirtis buvo pakirsta ontologiniame savo pagrinde. Ne faktiškas Kristaus Prisikėlimas buvo mirties pakirtimas, bet mirties iškentimas visoje josios pilnumoje. Iškentęs visą mirties tragiką, Kristus turėjo prisikelti, nes ne jis tapo mirties grobiu, bet mirtis buvo sulaužyta. Todėl O. Banhoferis ir sako, kad „Kristus turėjo prisikelti ne dėl to, kad Dievas galėjo Jį pažadinti arba kad Dievo Sūnus savo nemirtingumą perteikė ir žmogiškajai Logos prigimčiai, bet Kristus turėjo prisikelti, kadangi mirtyje, kurią Jis iškentė, sudužo metafizinė mirties jėga pati savyje."[18] Tarp Kristaus Prisikėlimo ir, pavyzdžiui, Lozoriaus prisikėlimo yra esminis skirtumas ne tik veikėjų, bet ir pačios prigimties atžvilgiu. Lozorius buvo prikeltas dieviškąja galybe. Ir dėl to dar mirtis anaiptol nebuvo pergalėta, nes tasai prisikėlimas buvo tik Lozoriaus grąžinimas į tokį padėjimą, kokiame jis buvo ir prieš mirtį. Mirtis ir po Lozoriaus prikėlimo triumfavo ne tik pasaulyje, bet ir pa-

[18] Op. cit., p. 111.

čiame Lozoriuje. Tuo tarpu Kristus nebuvo palenktas mirčiai prieš savo kryžiaus kančią, iškentė mirtį agonijos momentą, ją pergalėjo ir todėl prisikėlė, didingai apreikšdamas žmonijai laimėtą pergalę.

Prisikėlimas pradėjo naują žmonijos istorijos tarpsnį, kuriame žmonija jau nebebuvo ontologinėje nuodėmės vergijoje, ir todėl mirtis nebeteko metafizinės savo jėgos. Nuodėmė, kaip minėjome, įvyko tuo būdu, kad žmogus visų pirma pasipriešino Dievo valiai, sulaužydamas pozityvų įsakymą, ir, antra, nusilenkė gamtai, pasirinkdamas josios jėgą. Žmonijos išvadavimas iš nuodėmės ėjo per du priešingu momentu: *per visišką absoliutų paklusimą dieviškajai Valiai ir per nelygstamą dvasios teigimą priešais gamtą.* Abu šitie momentai Kristaus žygyje apsireiškė aukščiausiame laipsnyje. Šventojo tridienio liturgija yra perpinta Kristaus nusilenkimo dieviškajai Valiai motyvu. Kristaus žodžiai *Fiat voluntas tua,* ištarti kančios išvakarėse, yra kartojami antifonose ir responsorijose. Didžiojo Ketvirtadienio mišparai nepaprastai įspūdingai yra baigiami Kristaus klusnumo išpažinimu. Mes esame įpratę maldas baigti Švč. Trejybės pagarbinimu. Šiuo tarpu mūsų maldos baigiasi: *Christus factus est pro nobis obediens usque ad mortem, mortem autem crucis.* Ir toji didi tyla, kuri tada viešpatauja bažnyčioje, yra tarsi simbolis to absoliutaus susitaikymo su amžinaisiais Dievo planais, kurių akivaizdoje turi nutilti kiekvienas žmogiškosios prigimties judesys. Kristus, laisvai paklusdamas dieviškajai Valiai, kaip tik atitaisė pirmykštį žmonijos pasipriešinimą. Liturgijoje ir Šventajame Rašte šitas nusilenkimas dieviškajai Valiai yra padaromas Kristaus išaukštinimo pagrindu. Šventojo tridienio liturgijoje, Didžiojo Šeštadienio *officium,* skaitome: *Et ideo exaltavit illum Deus et dedit ei nomen, quod est super omne nomen,* – ir todėl Jį Dievas išaukštino, pavadindamas vardu, kuris yra aukštesnis už kiekvieną vardą. Per savo pasipriešinimą Dievui senasis Adomas tapo žemesniosios prigimties vergu. Per savo nusilenkimą Dievui Naujasis Adomas tapo visų kūrinių pirmgimiu ir valdovu. Nuodėmė, kaip pasipriešinimas amžiniesiems Dievo planams, čia buvo sugriauta.

Žmonijos išvadavimas *iš gamtos* įvyko per absoliutų dvasios viršenybės teigimą. Principinis dvasios teigimas pasirodė Kristaus mirties metu, kada jis savo dvasios galia iškentė mirties tragiką ligi pat jos dugno. Mirtis, kurios gyvenamoji vieta yra *gamtinis* pasaulis, Kristuje susidūrė su nelygstamos vertės ir nelygstamo savęs teigimo *dvasios* pasauliu. *Mirties momentą Kristuje dvasia ir gamta pasiekė aukščiausios įtampos.* Ir gamtos dėsningumas čia buvo visiškai sulaužytas nenumaldomu dvasios savęs teigimu. Kristuje dvasia nė valandėlę, nė vieną akimirką neprarado savisąmonės ir nenusileido į tamsias gamtos gelmes. Gamta nė valandėlę nepaėmė viršenybės ir dvasios neapvaldė. Tasai gamtinio pasaulio ištrūkimas iš po dvasios valdžios, kuris prasidėjo pirmosios nuodėmės metu ir kuris nuolatos buvo žmonijos istorijoje didinamas kiekvienu nuodėmingu žygiu, Kristuje buvo nepaneigiamai atšauktas. Gamta ontologinėje tvarkoje vėl buvo grąžinta dvasiai. Dvasia vėl pasidarė žemiškojo pasaulio valdovė. Tuo būdu buvo ir pergalėta nuodėmė konkrečiausioje savo apraiškoje.

Prisikėlimas buvo nuodėmės pergalėjimo *apsireiškimas.* Visų pirma prisikeldamas Kristus apreiškė savo *išaukštinimą,* kad, nusilenkdamas dieviškajai Valiai, Jis palenkė sau visus kūrinius, per save sujungdamas juos su Dievu. Prisikėlimo žygis buvo pradžia to garbingo Kristaus viešpatavimo kosme, kuris formaliai įvyko Kristaus atsisėdimu Tėvo dešinėje ir kuris egzistenciškai apsireikš antruoju Kristaus atėjimu. Bet abiejų šitų žygių pagrindas ir pradžia bei atrama buvo *Prisikėlimas.* Iš kitos pusės, Prisikėlimas yra pirmas konkretus išvaduotosios žmonijos dvasios apsireiškimas. Šventasis Raštas pasakoja, kad prisikeldamas Kristus išvedė iš pragarų senosios istorijos ištikimųjų žmonių sielas. Šita mintis yra nepaprastai gili. Pragarai čia yra ne tik toji keista, šešėlinga būklė, kurioje glūdėjo prieš Kristų mirusiųjų gerų žmonių sielos, bet sykiu ir simbolis to dvasios pavergimo gamtai, dėl kurio skundėsi visa senoji žmonija. Todėl *išvedimas iš pragarų yra ne tik individualus išgelbėjimas atskirų žmonių sielų, bet sykiu išvadavimas visos žmonijos dvasios iš gamtinės priklauso-*

mybės. Kristuje žmogiškoji dvasia tarsi išsinėrė iš tamsaus savo padėjimo, iš gamtos gelmių vergijos, ir pakilo į pirmykščio savo padėjimo aukštumas. *Prisikėlimas yra klusnios dieviškajai tvarkai ir pasipriešinančios gamtiškajai tvarkai dvasios triumfas*. Kristus prisikėlė, nes jis pakluso Dievui ir didingai pasipriešino gamtai.

Prisikėlimu buvo atnaujinta žmonija ir net visas materialinis pasaulis atnaujintas savo esmėje, ontologiniame savo pagrinde. Egzistencinėje savo formoje jis bus atnaujintas apokaliptine katastrofa ir visuotiniu prikėlimu. Šitas principinis pasaulio atnaujinimas Kristaus prisikėlimu nebuvo koks nors formalus žygis, bet tikras *kūrybinis aktas*, tikras *creatio nova*, kaip jį vadina šv. Paulius ir Bažnyčios Tėvai. Nuodėmė giliausia savo esme yra paslinkimas į nebūtį – *inclinatio ad nihilum*, kaip yra pasakęs šv. Augustinas. Nusidedąs žmogus sumažina ontologinę savo būtį. Todėl nuodėmė yra ne tiek moralinės, kiek metafizinės tvarkos dalykas. Nuosekliai, ir išvadavimas iš nuodėmės giliausia prasme yra ne formalus kaltės atleidimas, kaip kad yra žmonių santykiuose, bet *tikras kūrybinis aktas, kuriuo Dievas atstato žmogaus būtį į pirmykštį josios padėjimą*. Dievas savotiškai čia žmogų iš naujo sutveria arba bent papildo tąją būties spragą, kuri nuodėmės buvo padaryta. Štai kodėl *tik Dievas* gali žmogų atpirkti, nes tik vienas Dievas gali kurti iš nebūties.

Todėl ir Prisikėlimo, kaip paskutinio atperkamojo akto, giliausia prasmė yra ta, kad *Prisikėlimas yra naujas žmonijos kūrimas, kūrybinis žmogaus ir pasaulio atnaujinimas*. Dievas Atpirkėjas yra Dievas Kūrėjas. Šį dalyką labai gražiai vaizduoja šv. Atanazijus viename iš velykinių savo pamokslų. Jis sako: „Prisikėlė gamtos Kūrėjas (*opifex*), ir visa vienu savo žodžiu įtraukė į naują kūrimą. Nes Išganytojo Prisikėlimas yra bendras ir naujas visatos tvėrimas."[19] Ir šita mintis, kad Prisikėlimas yra naujas kūrimas, eina per visus patristikos rašytojų veikalus. Kur tik kalbama yra apie Prisikėlimą arba apie Velykas, visur randame sakant, kad tai yra *renovatio*,

[19] Sermo in S. Pascha, p. 1074, 1075. – *Migne*, P. G., 28.

reintegratio, creatio nova ir t. t. Nuolatinis Prisikėlimo palyginimas su pavasariu, su atbundančia gamta, su atnaujinimu ryškiai rodo, kad *Prisikėlimo žygiu visas pasaulis buvo išvestas iš tos pusiau nebūties, į kurią jis buvo įstumtas pirmykščio žmogaus puolimo.* Todėl Prisikėlimas, kaip atnaujinantis kūrybinis aktas, buvo laukiamas ne tik žmonijos, bet ir gamtinio pasaulio, nes žmogui pasivergus žemesnėms būtybėms ir gamtinis pasaulis neteko to idealo, kurį jis matė laisvoje žmogaus dvasioje ir kurio jis turėjo siekti. Velykų sekmadienio rytą įvyko tai, ko visa kūrinija laukė ir ilgėjosi: ji buvo pastatyta į naują kelią, į kelią, kuris jau nenuklystamai veda į būties pilnatvę.

PABAIGA

Velykos liturginiame gyvenime

Velykos yra Kristaus Prisikėlimo šventė, ir todėl iš šio žygio jos semia savo prasmę, savo turinį ir savo didybę. Nuodėmės ir mirties slėgimas ir sykiu dieviškojo Logos triumfas persunkia visą šios šventės liturgiją. Jau šv. Augustinas viename savo laiške yra pasakęs, kad Velykos yra tuo skirtingos nuo kitų švenčių, pvz., nuo Kalėdų, kad kitos šventės yra tik Kristaus vieno arba kito žygio grynas minėjimas (*commemoratio*), tuo tarpu Velykos slepia savyje savotišku būdu Kristaus atpirkimo misteriją (*quaedam sacramenta paschalia*). Šita šv. Augustino mintis ir šiandien yra gyva visuose tuose, kurie stengiasi pasiekti liturginio gyvenimo gelmes. „Didingiausia metų šventė, – sako O. Caselis O. S. B., – yra Velykos. Jose išganymo darbas, kaip ir kiekvienoje Mišių aukoje, tampa dabartimi, bet turtingiausiame dramatiniame išsivystyme. Tai krikščionių šventė kaip tokia ir pradžioje vienintelė šventė. Visos kitos šventės, kurios pamažu atsirado, gyvena šiosios spindėjimu."[20] Kitoje vietoje tas pats autorius sako: „Velykos yra iškilmių iškilmė. Tai aukščiausia šventė

[20] „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft", 1923, p. 14.

ir vienintelė krikščionių šventė tikrąja ir pilnutine prasme <...>."[21] Graikų Bažnyčioje Velykų metu yra giedama: „Štai didi ir šventa diena, pirmoji iš visų dienų ir jų karalienė, švenčių šventė ir iškilmių iškilmė, nes mes Kristų švenčiame amžinai."[22]

Dėl šitokio savo pobūdžio, dėl to, kad *Velykos geriausiai išreiškia Kristaus žygio paslaptį*, jos yra tapusios liturginio gyvenimo centru. Visa Katalikų Bažnyčios liturgija sukasi aplinkui Prisikėlimą. „*Mysterium paschale*, – sako Th. Michelsas O. S. B., – valdo visą tvarką ir visą bažnytinių metų kultą taip, kad nė viena diena negali išsprusti iš po „dienų karalienės" valdžios. Visa bažnytiniuose metuose į ją veda, visa iš josios išeina, visa nurodo į Velykas."[23] Ir tai yra labai prasminga. Kaip Prisikėlimas yra viso atnaujinto gyvenimo ir pasaulio centras, kuriuo viskas prasideda ir kurio viskas siekia, taip ir Prisikėlimo šventė yra ir turi būti liturginio gyvenimo ir liturginio metų vyksmo centras. Liturgija savo prasmę semia iš to, ką ji savimi reprezentuoja. Prisikėlimo didingumas suteikia didybės ir Velykoms. *Mysteria paschalia* tampa liturginio gyvenimo ir liturginės santvarkos pagrindu.

Kitas savotiškas Velykų bruožas yra tas, kad *Velykos yra pavasario šventė*. Velykos yra surištos ne tik su sekmadieniu, bet jos yra ir pirmoji atbundančios gamtos šventė. Ir šitas pavasariškas Velykų pobūdis yra kilęs jau pačioje liturginio išsivystymo pradžioje. Bažnyčios Tėvų veikaluose daugelyje vietų randame paralelių tarp pavasario ir Velykų. Šį dalyką yra specialiai tyrinėjęs Th. Michelsas O. S. B.[24]. Savo studijoje jis nurodo, kad patristikos liturgijoje, josios kalbose ir poezijoje atbundantis pavasariškas pasaulis yra laikomas Velykų šventės simboliu. Pavasariški žodžiai ir palyginimai yra vartojami nuolatos aprašant Velykų iškilmes, jų dovanas ir

[21] Op. cit., p. 96.
[22] Cit. „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft", 1926, p. 10.
[23] Das Heilswerk der Kirche, Salzburg, 1935, p. 19.
[24] Das Frühjahrsymbol in österlichen Liturgie, Rede und Dichtung. – „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft", 1926, p. 1–15.

Prisikėlimo įtaką žmonijos gyvenimui. Šv. Kirilas Aleksandrietis po gražių vaizdų apie miškų atgijimą, apie linksmas bandas, apie pievas ir medžius sako, kad „mums tokį pavasarišką laiką sukūrė Išganytojo mirtis, kuria visi esame perkelti į naują gyvenimą, išvengdami mirties sugedimo."[25] Velykų švenčių metu ir šiandien yra kalbama apie dieną, *in qua reflorent omnia*. I. van Houtryve O. S. B., paaiškindamas Velykų nuolatinį siejimą su pavasariu, sako: „Prisikėlimas, Gyvenimo pergalė, yra ne tik Išminties ir Meilės karalija, bet taip pat ir Grožio triumfas... Šiomis dienomis pati gamta atrodo išeinanti iš kapo, kad atgimtų gyvenimui."[26] Iš tikro Kristaus Prisikėlimas buvo atnaujinimas, kaip jau minėjome, ne tik žmonijos, bet ir *gamtos*. Nugalėdamas gamtą savo mirtimi, Kristus ją taip pat išvadavo iš klaidingo nepaklusnumo žmogui, kaip ir žmogų išvadavo iš klaidingo nepaklusnumo Dievui. *Kaip žmogus negali būti atitrūkęs nuo Dievo, taip ir gamta negali būti atitrūkusi nuo žmogaus.* Savo Prisikėlimu, savo absoliutišku pasipriešinimu gamtai Kristus ją atvedė į tikrą kelią, ją išvadavo iš žlugimo savo atitrūkime ir tuo pačiu ją *atkūrė. Kristaus prisikėlimas buvo pirmas tikrasis, ontologinis puolusios gamtos pavasaris, kada ji pajautė savo gelmėse trykštančias visiškai naujas jėgas.* Todėl *Prisikėlimo šventė yra pavasario šventė ne tik laiko, bet ir esmės atžvilgiu, nes Prisikėlimas atgimdė gamtą ir joje pažadino nebežlungantį pavasarį: Dies venit, dies tua, in qua reflorent omnia.*

[25] Hom. Pasch. – *Migne*, P. G., 77, p. 582.
[26] Le Mystére de Pâques, Liége, 1929, p. 19.

KŪNO PRIKĖLIMAS IR PASAULIO PERKEITIMAS

1. Kūno atpirkimas

Išganymo *ilgesys* galima rasti kiekvienoje religijoje. Bet išganymo *įvykimas* yra tik krikščionybėje. Krikščionybė tiek savo kilme, tiek buvimu, tiek galop pažadais ateičiai yra iš esmės *Išganymo religija*. Bet mes, kalbėdami apie išganomąjį krikščionybės pobūdį, labai dažnai atsimename tik dvasią, lyg krikščionybė būtų *tiktai* dvasios išganymo religija. Tiesa, dvasios išganymas yra pirmoje eilėje, ir dvasios laimė yra pirmutinis tikslas. Bet jis nėra vienintelis. Daug yra pasaulyje sutvėrimo rūšių ir kartu daug yra Tėvo namuose buveinių kiekvienam pagal jo prigimtį ir tobulumą. Krikščionybė dieviškąja savo galybe apsiaučia *visą* pasaulį, viskam duoda išaiškinimą ir viską įvykdo. Ji išgano ne tik žmogaus dvasią, bet neužmiršta ir to menkiausio *medžiagos* atomo, kuris šiandien klaidžioja pusiau chaotiškame stovyje, tapdamas neįspėjama fizikams mįsle. Ji pažada patenkinti ne tik aną begalinių troškimų dvasią, bet ir šitą begalinio mažumo atomą, pirmąją apgyvendindama Dievuje – tiesiog sudievindama, antrąjį palenkdama dvasios harmonijai ir tuo išvaduodama jį iš chaotiško blaškymosi. Taigi *krikščionybė yra kartu ir medžiagos išganymo religija.* Gal tai skamba truputį neįprastai, bet tai yra tiesa. Tik mes ją dažnai pamirštame, nes per retai įsigiliname į materialinės kreatūros dejavimą ir per daug abstrakčiai svarstome apokaliptinę katastrofą, neįžiūrėdami joje medžiagos atpirkimo.

Bet ar medžiaga reikalinga kokio nors atpirkimo? Ar yra prasmės kalbėti apie medžiagos išganymą? Neimkime medžiagos per daug abstrakčiai. Išganymo laukianti medžiaga

nėra Aristotelio *materia prima*. *Tai visa materialinė kreatūra*. Ji sudaro *du* ypatingus atpirkimo objektus: *kūną*, kuriame gyvena dvasia, ir *pasaulį*, kuriame gyvena kūnas. Taigi medžiagos išganymas yra ne kas kita, kaip kūno ir pasaulio išganymas. Ar juodu yra jo reikalingi?

Paklausykime šv. Pauliaus nuomonės: „Kūrinija su ilgesiu laukia, kada bus apreikšti Dievo vaikai. Mat kūrinija buvo pajungta tuštybei – ne savo noru, bet pavergėjo valia – su viltimi, kad ir pati kūrinija bus išvaduota iš pragaišties vergovės ir įgis Dievo vaikų garbės laisvę. Juk mes žinome, kad visa kūrinija iki šiol tebedūsauja ir tebesikankina" (*Rom 8, 19–22*). Šitie žodžiai mums atskleidžia tą gilią tragediją, kuri glūdi po išviršine pasaulio ramybe, tąjį skausmą, kuris slegia ne savo valia pavergtą sutvėrimą. Bet jie kartu yra pilni vilties, kad ateis laikas, jog sutvėrimas bus išvaduotas iš savo kančios ir dalyvaus Dievo vaikų laimėje.

Dar rojuje buvo pažadėta žmogui jį gyvą *paimti į dangų*. Šitas pažadėjimas reiškė ne tik Dievo regėjimą veidas į veidą, bet ir *kūno perkeitimą*. Tasai pažadėjimas pasidarė dar reikalingesnis, kai puolė žmogus. Jo nuodėmės pasėkos palietė ne tik jį ir jo giminę, bet ir materialinę kreatūrą, įvesdamos pasaulin *kančią*. Kančia yra pirmas žingsnis atgal į chaosą. Tai ženklas, kad išvidinė tvarka susikirto su išviršine tvarka. Ir šitas ženklas tapo įspaustas visam pasauliui. Tai ir yra tasai šv. Pauliaus minimas sutvėrimo dejavimas ir sutvėrimo ilgesys. Tiesa, Kristus savo prisikėlimu nugalėjo mirtį, tąją kančios ir chaoso apraišką, ir tuo būdu atidarė kelią ir į materialinio pasaulio perkeitimą. Tai buvo begalinis įvykis visame kosmo gyvenime. Kristaus Prisikėlimo metu menkutis atomas šoktelėjo iš džiaugsmo elementų įsčiose, nes dabar prasidėjo nauja era, kuri artina visa prie galutinio atbaigimo. Bet Kristus tik atidarė kelią. Pats perkeitimas dar neįvyko, nes puolęs dar nesugeba priimti perkeistųjų lyčių. Jis dar turi pereiti per visuotinę kančią (apie tai pakalbėsime žemiau). „Visa kūrinija iki šiol tebedūsauja ir tebesikankina" (*Rom 8*, 22). Šitos kosminės tragedijos išraiška yra ypač jaučiama gyvulių pasaulyje. Reikia tik įsižiūrėti į gyvulio akis

ir į jo fizionomiją – ir pamatysime ten ne džiaugsmą, ne pasitenkinimą, bet kažkokį tolimą liūdesį, kažkokį pilką laukimą tartum maldavimą. Tai žymu ne tik išvargintuose naminiuose gyvuliuose, bet ir tigro, ir liūto, ir grakščios gazelės akyse. Gyvulių akys niekados nėra linksmos. „Mūsų žemesnieji broliai, – sako Vl. Solovjovas, – tiesa, neturi proto, bet, be abejo, jie turi tam tikrą gyvybinį instinktą, ir nors jie negali gėdytis savo prigimties ir savo blogo, į mirtį vedančio kelio, tai vis dėlto jie aiškiai šituo instinktu jaučia ir ilgisi kažko geresnio, ko jie nepažįsta, bet ką nuspėja."[1] Šitas ilgesys ir duoda tąją liūdną išraišką jų akims ir visai jų fizionomijai. Bet jis yra kartu ir tasai išsiilgimas, išsiilgimas Dievo vaikų garbės apreiškimo.

Dabar mums bus aišku, kad *pasaulis* iš tikro ilgisi atpirkimo ir yra jo reikalingas, kad jis dar nėra išlaisvintas iš sugedimo vergijos. Bet ne tik pasaulis. Tas pat yra ir su žmogaus *kūnu*. „Ir ne tik ji (tai yra kūrinija. – *A. Mc.*), bet ir mes patys, kurie turime Dvasios pirmuosius vaisius, ir mes dejuojame, laukdami įsūnijimo ir mūsų kūno atpirkimo", – sako tas pats šv. Paulius toje pačioje vietoje (*Rom 8, 23*). Apie kokį tad įsūnijimą čia kalbama? Argi Kristaus mirties ir Krikšto sakramentas dar nepadaro mūsų Dievo įsūniais? Juk tik truputį aukščiau Apaštalas sako, kad „pati Dvasia liudija mūsų dvasiai, kad esame Dievo vaikai" (*Rom 8, 16*). Taigi daugiau negu įsūniai. Esame Dievo vaikai ir kartu laukiame Dievo įsūnijimo. Viską išaiškina pačio šv. Pauliaus pridėtas nepaprastos reikšmės priedelis: „laukdami... *mūsų kūno atpirkimo"* (*Rom 8, 23*). Taigi ne dvasia mes turime tapti Dievo įsūniai. Dvasia mes esame tikri Jo sūnūs, Jo vaikai. *Kūnas* – štai kas yra šitos įsūnystės pagrindas. Kūnas *laukia* atpirkimo, nes dvasia *jau yra* atpirkta. Kūnas privalo būti perkeistas pagal dvasią ir paimtas kartu su siela į dangų. Jis ilgisi, jis laukia ir dūsauja. Kristaus prisikėlimas, tiesa, kūną, kaip ir visą materialinę kreatūrą, įvedė į išsivadavimo kelią.

[1] Rechtfertigung des Guten / 2 Aufl. / deutsch V. H. Kohler. – Stuttgart, 1922, p. IX.

Jis eina dabar juo, bet jis nėra dar priėjęs galutinio savo perkeitimo. Jis yra Šv. Dvasios bažnyčia, jame mes nešiojame Dievą (plg. 1 *Kor 6, 19–20*), bet šitoji kūno pagarba, kaip teisingai sako šv. Augustinas, yra jam teikiama „ne tik dėl dabartinio pašventimo, kiek ypač dėl tos vilties"[2], apie kurią kalba šv. Paulius, sakydamas, kad „tuo tarpu mes esame išgelbėti viltimi. Tačiau regima viltis nėra viltis. Jeigu kas mato, tai kam jam viltis? Bet jei turime viltį nematydami, tada laukiame ištvermingai" (*Rom 8, 24–25*). Taip, mes kantriai laukiame ir tikime, kad ne tik materialinis pasaulis bus išgelbėtas iš savo skausmų, bet ir mūsų kūnas iš savo dūsavimo, kad jis galop pasieks idealinį savo stovį, tapdamas sielai ne našta, bet tobula pagalba ir kartu šitam patarnavime rasdamas savo laimę.

2. *Kūno idealo reikalavimai*

Mes negalime įsivaizduoti idealinio kūno, bet mes galime suprasti tuos reikalavimus, kuriuos jam stato fizinis žmogaus idealas. Kas gi yra kūnas? Tai substancialinės žmogaus lyties medžiaga, tai materialinė atrama sielos klestėjimui. Medžiagos tikslas kaip tik ir yra kuo palankiausiu būdu patarnauti savo lyčiai. Kūnas tad neegzistuoja sau. Jo gyvenimas be sielos neturi jokios prasmės ir net nėra galimas. Jo buvimo šaknys yra sieloje. Jis privalo parengti kuo geriausių sąlygų sielos veikimui. Kaip šitas kūno darbas turėtų konkrečiai pasireikšti? Kas iš jo reikalaujama, kad jis taptų tobulas sielos pagelbininkas? Į šituos klausimus mums atsakys pati siela.

Siela turi *pažinimo galią,* kuri siekia kaip galima tobuliausiu būdu pažinti *tiesą.* Bet šitoji sielos galia tegali veikti tik kūno pojūčių padedama. Senas posakis, kad *nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensibus* yra teisingas iki pat gelmių. Pojūčiai yra būtinos materialinės sąlygos proto vei-

[2] De nuptiis et concupiscentia, 1, 18, u. 20.

kimui. Todėl *tikslus juslių veikimas* yra pirmasis reikalavimas, statomas kūno idealui. Jeigu kūno pojūčiai neveikia arba veikia labai silpnai, tai ir sielos pažinimo galia, gaudama iš išviršinio pasaulio labai skurdžią medžiagą, neturi kuo tinkamai atsiremti, ir todėl tobulas tiesos pažinimas jai yra neprieinamas. Idealinėje kūno būklėje visi pojūčiai turi būti pasiekę tobuliausią savo išsivystymo laipsnį tiek įspūdžių priėmimo, tiek jų tvarkymo atžvilgiu.

Siela turi *norėjimo galią,* kuri stengiasi žmogaus norus realizuoti konkrečiais darbais. Ji yra taip pat surišta su kūnu, ir josios veikimas negali apsieiti be kūno pagelbos. Valia yra žmogaus karalienė, bet kaip tik dėl šito savo kilnaus karališkumo ji yra reikalinga žemesniųjų tarnų paramos. Gražiausi josios pasiryžimai, kilniausi norai nueina niekais, jei kūnas atsisako jai padėti arba dėl savo negalės, arba dėl pasipriešinimo. Iš to kyla antras reikalavimas: *kūnas turi būti kuo klusniausiai nusiteikęs valios reikalavimams.* Kur šitokio nusiteikimo visai nėra arba jis yra labai nerangus, ten negalima kalbėti apie tobulą valios norų įvykdymą. Kur nervai yra pakrikę, kur aistros yra tiek įšėlusios, jog visiškai jau nebeklauso valios įsakymų, ten toji dvasios karalienė lieka bejėgė ir gali tik dūsauti, laukdama savo tarnų atpirkimo. Ne paslaptis, kad suirusi sveikata ir sugedę nervai daro didžios įtakos net į moralinį gyvenimą. Ir priešingai, sveikas ir stiprus kūnas teikia valiai geresnių sąlygų apvaldyti net ir jį patį.

Siela turi *kūrybinę galią,* ypač ryškiai išeinančią aikštėn dailiojoje kūryboje, kur idėjos dvasingumas persunkia materialinį gaivalą ir regimu būdu apreiškia daikto tobulumą. Bet kūrybiniame sielos darbe galbūt labiausiai yra reikalingas kūno tarpininkavimas. Kad materialiniam gaivalui (marmurui, dažams, garsams, žodžiams) būtų galima suteikti aukštesnės būties ir šitą atsparią medžiagą palenkti idėjos valdžiai, reikalinga, kad ir kūnas būtų nusiteikęs kuo savaimingiausiu būdu, be mažiausio įsakinėjimo pakreipti materijos sroves ten, kur rodo įkvėpimo momentu sušvitusi idėja. Todėl šiuo atžvilgiu fizinei žmogaus prigimčiai statomas trečias reika-

lavimas: *nusiteikti savaimingai kūrybai.* Šitas savaimingumas yra materialinis meniško veikimo pagrindas. Be jo jokia dailioji – ir net nedailioji – kūryba nėra įmanoma. Jei pianisto pirštai sustingę, jei skulptoriaus ar tapytojo ranka bei akis nejautri, jei balerinos kūnas sustingęs, – tai ir estetinė šių žmonių kūryba bus labai menka, nes kūrybinė galia čia neranda reikalingos techninės paramos iš kūno.

Taigi tikslus juslių veikimas, kūno paklusimas valiai ir nusiteikimas savaimingai kūrybai – štai tie trys dalykai, kurie sudaro kūno idealo turinį. Šito idealo pasiekimo laipsnis pareis nuo tų trijų reikalavimų įvykdymo laipsnio. Jeigu mes statome kūnui absoliutiško idealo reikalavimą, vadinasi, jeigu reikalaujame, kad kūnas būtų *absoliutiškai* tobula sielai parama, tuomet ir tie trys reikalavimai taip pat turi būti įvykdyti absoliutiškame laipsnyje. Kas juos įvykdys?

3. *Kultūros pastangų nevaisingumas*

Visų pirma kūno idealą realizuoti bando *kultūra.* Deja, jau reikia iš anksto pasakyti, jog jos pastangos šitoje srityje turbūt labiausiai lieka nevaisingos negu kur kitur. Kultūra negali pergalėti tų kliūčių, kurios neleidžia empirinėje tikrovėje visiškai tobulai įvykdyti aukščiau minėtų reikalavimų. Tikslų juslių veikimą trukdo *ligos* ir galop visiškai suardo *mirtis.* Šitasai idealo reikalavimas su žmogaus gyvenimo eiga vis labiau tolsta nuo realizavimo tikrovėje. Artinantis senatvėn, juslių veikimas darosi vis silpnesnis, ir galop mirtis viską fizinėje žmogaus prigimtyje sugriauna. Su pasibaisėjimu ir su tam tikra rezignacija žiūri kiekvienas į besiartinantį kūno gyvenimo galą, į nuolatinį jo vytimą ir laukia tos dienos, kada šis puikus sielos įrankis pavirs šaltu lavonu. Todėl yra visai suprantamos visų amžių žmonijos svajonės, kokiu nors būdu surasti priemonių išsigelbėti iš šitos tragedijos, sutinkančios kiekvieną, kuris tik gimė. Jau senų seniausiuose mituose paukštis ieško gyvybės sėklos. Argi tai nėra simbolinis nemirtingumo ilgesys? Deja, jeigu kultūra yra daug padariusi

žmogui apsaugoti nuo ligų, tai vaisto nuo senatvės ir mirties ji veltui ieško. Būtų klaida manyti, jog mirtis yra būtinai surišta su liga arba su nelaimingu atsitikimu. Galima išnaikinti visas ligas, galima apsaugoti nuo visų nelaimingų atsitikimų, žmogus vis tiek mirs, nes jis *nėra dar* vertas kūnu gyventi amžinai. Apreiškimo žodis „skirta žmogui kartą mirti" nėra koks fatališkas pasmerkimas iš aukšto, bet tik atskleidimas to būtino dėsnio, kuris plaukia iš įvykusio per puolimą netobulumo. Dievo grasinimas, kad su ta diena, kai žmogus paragaus užgintojo vaisiaus, mirte mirs, nebuvo sankcija iš viršaus, bet tai buvo parodymas tos pasėkos, kuri neišvengiamai turėjo ateiti per puolimą. Ir ji atėjo. Mirties siautimas prigimtojoje tikrovėje yra toks nepermaldaujamas, jog jis paliečia ne tik gyvas būtybes, bet tam tikra prasme net ir negyvas. Kur tik yra individualaus daikto irimas, ten yra ir mirtis. O šitas irimas viešpatauja visam kosmose. Kiekviena medžiaga yra palenkta irimui, o tuo pačiu ir mirčiai. Tas pat yra ir su žmogaus kūnu. Ir žmogaus kūnas, palenktas materialinio principo valdžiai, empirinėje mūsų tikrovėje neįstengia iš josios ištrūkti. „Didžiausias materialinio principo triumfas, – sako Vl. Solovjovas, – yra mirtis, vadinasi, chaoso viešpatavimas materialinių dalių gyvenime, ištisa eilė sunaikinimų protingo ir tikslingo jų sąryšio. Mirtis yra aiški neprasmiškumo pergalė kovoje su tuo, kas prasminga, chaoso su kosmosu."[3] Žmogaus kūno, to tobuliausio padaro visoje materialinėje tikrovėje, sunaikinimas kaip tik ir parodo tą beprasmišką mirties pobūdį.

Ir kultūra čia yra bejėgė. Nemirtingumo žmogui ji negali suteikti. Tai yra tikriausias dalykas. Todėl jau dėl šito vieno bejėgiškumo prieš mirtį kultūra savomis pastangomis neįstengia realizuoti fizinio žmogaus idealo. Gali būti žmogus visą gyvenimą sveikas, gali turėti tikriausias jusles, gali būti geriausiai nusiteikęs kūrybai, bet mirties akivaizdoje, kaip teisingai pastebi prof. Fr. Savickis, „perbėga per kūną šiurpulių banga ir nenoromis veržiasi klausimas: kodėl gi kiekvieną

[3] Cit. G. *Sacke*, W. Solowjews Geschichtsphilosophie, Berlin, 1929, p. 60.

žmogų toks tragingas finalas laukia."[4] Juk iš tikro prarasti tam tikrą savo *aš* dalį, pačiam savyje jausti irimą ir nykimą – tai yra kažkas baisaus. Noras išvengti mirties yra be galo stiprus. Tuo tarpu kultūra negali žmogui duoti jokių apsaugos priemonių. Fizinio gyvenimo idealas teoretiškai yra suvokiamas nelabai sunkiai, bet praktikoje kultūra pasirodo visiškai bejėgė jį realizuoti. Dar daugiau. Juo žmonija žengia priekin ir tobulėja kitose srityse, juo labiau kūnas eina silpnyn. Tai yra pastebėję visi, kam tik teko palyginti kultūringas tautas su nekultūringomis. Pasirodo tad, kad *sensta* kūnu ne tik kiekvienas individas, bet ir visa žmonija. Dabartinis susirūpinimas eugenika, fiziniu lavinimu, rasės tobulinimu yra ne kas kita, kaip pastangos sulaikyti tą visuotinį senėjimo procesą. Deja, tai yra tik laikino pasisekimo laidas. Mirties dvelkimo jis nesulaikys. Skirta kartą mirti ne tik žmogui, bet ir žmonijai.

Tą patį maždaug galima pasakyti ir apie antrąjį fizinio idealo reikalavimą, kad kūnas turi tobulai paklusti valios reikalavimams. Didžiausia šitam paklusimui kliūtis yra kūno pavergimas erdvės ir laiko dėsniams. Norėdamas tobulai įvykdyti valios norus, kūnas visų pirma turi pergalėti erdvę ir laiką. Tiesa, kultūra technikiškomis priemonėmis žada nepaprastai palengvinti šitą darbą. Mūsų amžiaus *technika giliausia savo prasme ir yra žmogaus siekimas užgrįsti tarpą tarp valios noro ir jojo įvykdymo.* Žmogus negali pakęsti, kad kilęs noras būtų realizuotas tik po kelių dienų ar kelių savaičių. Jis nori tučtuojau būti ten ir tada, kur ir kada panori. Jis jaučia nepaprastą sunkumą iš erdvės ir laiko, tad ir stengiasi juos apvaldyti. Šiandien mes esame jau daug pasiekę, šiandien erdvė jau labai sumažėjo ir tuo pačiu laikas pasidarė ne toks ilgas. Valia savo norus įvykdo jau daug greičiau negu prieš keletą šimtų metų. Tolimesni laimėjimai žadina dar didesnes viltis. Deja, gali technika daryti pažangą, kokią tik nori, ji neiškels kūno viršum erdvės ir laiko, nes tai suponuoja kūno perkeitimą. Todėl tarpas tarp noro ir jo įvykdymo gali labai sumažėti, bet jis niekados neišnyks. Žmogus

[4] Gyvenimo prasmė / vertė J. Lomanas, Kaunas, 1923, p. 134.

tad bus niekados nepatenkintas. Šiandien susisiekimas yra tiesiog nepalyginamas su tuo, kuris buvo prieš keletą šimtų metų. Bet lyg mes esame juo patenkinti. Argi veltui svajojama apie stratosferinį susisiekimą, kur būsią galima išvystyti milžinišką orlaivių greitį? Mes taip lygiai neramiai sėdime „Grand Express", kaip XV šimtmečio žmogus arklių traukiamoje karietoje. Kai mums reikia skubėti, tai ekspresas taip lygiai pamažu bėga, kaip ir pavargę arkliai. Žmogaus dvasia negali pasitenkinti erdvės sumažinimu. *Ji nori visiškai iš jos išsinerti.* O to kultūra padaryti nepajėgia. Todėl noras ir jo įvykdymas mūsų tikrovėje bus visados perskirti tam tikro tarpo. O jau to vieno užtenka, kad tobulas kūno paklusimas valiai nebūtų pasiektas. Kol kūnas yra erdvinis, jis net negali tobulai paklusti valiai. Valia duoda įsakymus, nepriklausančius erdvei. Tuo tarpu kūnas kitaip jų negali įvykdyti, kaip tik erdvėje. Iš čia žmogaus nepasitenkinimas ir laukimas kūno perkeitimo.

Nusiteikimas savaimingai kūrybai yra aukštai surištas su šiuo pastaruoju reikalavimu: jis sudaro tam tikrą ypatingą paklusimo dalį, būtent: kai kūnas, gavęs kartą įsakymą, jį vykdo visai automatiškai be tolimesnių sąmoningų įsakinėjimų. Kai muzikas skambina, tai jis neįsako kiekvienam pirštui judėti šitaip ar kitaip. Jis duoda bendrą įsakymą savo rankoms, ir šios jį vykdo ištisoje eilėje automatiškų judesių. Todėl aišku, kad tos pačios priežastys, kurios neleidžia įvykti tobulam kūno paklusimui, lygiai neleidžia kūnui tobulai nusiteikti savaimingai kūrybai. Čia dar prisideda ligos, senatvė ir toji viską ardanti mirtis, taip kad ir šitas trečiasis reikalavimas prigimtojoje tikrovėje kultūros priemonėmis tampa neįvykdomas.

Taigi *kultūros* pastangos fizinio žmogaus idealo realizavime daros nevaisingos. Tad ar šitas idealas ir nebus realizuotas? Ar kūnas niekados nepasieks savo tikslo – būti tobula parama sielos veikimui? Ar tasai laukiamas kūno atpirkimas niekados neįvyks? Ne, Apreiškimas mums atskleidė fizinio idealo įvykdymo būdą. Tai *kūno prikėlimas ir pasaulio perkeitimas.*

4. Kūno prikėlimas

Mirtis yra ne kas kita, kaip individo suirimas, apsireiškiąs lyties atsiskyrimu nuo medžiagos. Šitoks likimas ištinka ir žmogų. Ir tik dvasinė žmogaus lyties (sielos) prigimtis apsaugo ją nuo išnykimo, kas neišvengiamai ištinka kitų būtybių lytis, neturinčias dvasinės prigimties. Nors siela egzistuoja ir po atsiskyrimo nuo savo kūno, vis dėlto šitoji josios būklė nėra normali. Šv. Tomas Akvinietis yra pastebėjęs, jog sielos egzistavimas be kūno nėra pagal josios prigimtį ir tobulumą. Žmogiškoji siela pačiu savo paskyrimu yra apspręsta būti kūno forma ir kartu su juo sudaryti žmogiškąjį asmenį. Už tai atsiskyrusi nuo kūno, ji tam tikra prasme yra netobula, kaip dalis egzistuojanti šalia visumos, nes iš tikro siela natūraliai ir yra žmogiškojo individo dalis. Ji nėra su kūnu sujungta pripuolamai. Nėra kūne uždaryta lyg kokiame kalėjime, bet substancialiai susivienijusi su kūnu, sudarydama tuo būdu vieną žmogiškąjį asmenį. *Žmogaus* nesudaro nei vienas kūnas, nei viena siela. Tai yra tik *žmogaus* kūnas ir *žmogaus* siela, bet ne *žmogus*. Todėl atsiskyrusi nuo kūno vėlė ilgisi kūno, ir kūnas tam tikra prasme ilgisi sielos, nes per mirimą jis vėl pateko į tą pusiau chaotišką būklę be apipavidalinimo, be organizacijos, iš kurios jis gali būti išvaduotas tik formuojančiu sielos siekimu. Noras nemirti yra ne kas kita, kaip noras išlaikyti savo individualybės ir asmenybės vienybę, į kurią visomis galiomis veržiasi žmogaus prigimtis. Deja, prigimtojoje mūsų tikrovėje šitas noras greitai esti sumindomas. Teisingu Vl. Solovjovo pasakymu „prigimtyje niekas negyvena; visi tik stengiasi gyventi ir yra pagrobti amžino mirimo."[5] Vis dėlto šitas noras gyventi pilnutinį gyvenimą lieka dvasinėje sieloje, persikeitęs iš noro nemirti į norą susijungti su kūnu. Šitą dvasinės sielos veržimąsi ir žada religija patenkinti kūno prikėlimu.

Tiesa, jau pačioje žmogaus prigimtyje mes galime rasti stiprų linkimą išlaikyti sielos ir kūno vienybę. Bet šitas lin-

[5] Geistige Grundlagen, Stuttgart, 1922, p. 10.

kimas niekados nebūtų įvykdytas, jei jis neturėtų antgamtinio ir sykiu istorinio pagrindo, būtent *Kristaus Prisikėlimo*. Kristaus Prisikėlimas yra visuotinio Prisikėlimo laidas ir pagrindas. „Kristus tikrai yra prikeltas iš numirusių kaip užmigusiųjų pirmagimis" (*1Kor 15, 20*). Tai, kas įvyko su fizine žmogaus prigimtimi Dievažmogio asmenyje, turės įvykti ir su visų žmonių kūnais „Per Jėzų Kristų, – sako D. A. Vonieris, – kūniškai mes esame iškelti aukščiau paprastų žmogiškų sąlygų."[6] Kristaus Prisikėlimo galybė apsiaučia ne tik dvasios, bet ir medžiagos sritį. „Amžinojo Dievo Įsikūnijimas nykstančiame kūne ir kūno paėmimas į amžinojo Dievo prieglobstį yra paskutinis ir aukščiausias kūnui pagrindas jo amžinojo buvimo, stebuklingo jo mirties pergalėjimo; tai antspaudas, kuris įspaudžia kūnui amžinybės žymę."[7] Amžinojo Logo Įsikūnijimu visa žmogiškoji prigimtis buvo pakilninta ir pašvęsta. Atpirktoji žmonija, būdama organiškoje vienybėje su Dievažmogiu, kaip mistinis Jo Kūnas, dalyvauja šitame prigimties pakilninime ir todėl net fizine savo puse įgyja nemirtingumo teisių. Kaip Kristus savo Prisikėlimu nugalėjo mirtį, taip įvyks ir su visais žmonėmis, kaip dalyviais Jojo Kūno. „Taigi ne prigimtis, bet antgamtinės malonės ir Įsikūnijimo misterijos arba, trumpai, mūsų mistinės vienybės su Dievažmogiu misterija yra pagrindas, kuriuo remiasi mūsų prisikėlimo ir kūno nemirtingumo viltis."[8]

Kūno prikėlimas yra ne kas kita, kaip jo atgaivinimas, jį vėl substancialiu būdu sujungiant su jojo siela. Tai nėra *naujo* kūno davimas, bet *to pačio* prikėlimas. Yra daroma daug priekaištų, neva nurodant negalimybę prikelti *tą patį* kūną. Bet visuose juose glūdi paslėpta klaidinga prielaida, kad kūnas bus prikeltas ir toks pat. Tuo tarpu mes tuoj pamatysime, kad kūnas bus prikeltas *tas pat*, bet *ne toks pat*. Tuo tarpu perkeistajam kūnui netinka nė vienas iš tų priekaištų.

[6] L'esprit chrétien, Avignon, 1922, p. 88.
[7] *J. M. Scheeben*, Mysterien des Christentums, 3 Aufl., Freiburg i Brsg., 1911, p. 573.
[8] Op. cit., p. 573.

Taigi dieviškuoju veikimu mirties suardytas žmogiškasis individas vėl atstatomas visoje pilnatvėje. Čia tad yra ir įvykdomas tasai gilus prigimties troškimas amžinai palaikyti medžiagos ir lyties vienybę. Mirties tragiškumas ir nepermaldaujamas josios siautimas šitokio religijos pažado akivaizdoje netenka savo baisumo. „Kurgi, mirtie, tavoji pergalė?" (*1 Kor 15, 55*). Laikinis žmogiškojo individo suirimas nestumia prigimties į pesimizmą. Kristaus Prisikėlimo atmetimas iš tikro priverstų mus padaryti liūdną išvadą, kad „ir užmigusieji Kristuje yra žuvę" (*1 Kor 15, 18*). „Bet dėkui Dievui, kuris duoda mums pergalę per mūsų Viešpatį Jėzų Kristų" (*1 Kor 15, 57*), mes žinome, jog Kristaus Prisikėlimas yra mūsų tikėjimo laidas, ir todėl krikščionis yra toli nuo tokios išvados. Vadinasi, kūno prikėlimo pažadu religija darosi ne tik objektyvi fizinės žmogaus prigimties atbaigėja, bet ir subjektyvi ramintoja mirties paliestos prigimties baimėje.

5. *Kūno perkeitimas*

Kūno prikėlimas nėra tas pat, ką ir jojo perkeitimas. „Nors mes ne visi užmigsime, bet visi būsime pakeisti" (*1 Kor 15, 51*). Tie, kurie laikiniu savo gyvenimu bus pražudę amžinąjį, tie taip pat kelsis, bet nebus perkeisti, ir šitas neperkeitimas, šitas kūno medžiagiškumo palikimas bus dar viena amžinųjų kančių priežastis. Bet tie, kurie bus verti savo idealo, tie bus perkeisti, nes žmogaus fizinis idealas yra realizuojamas ne tiek pačiu prikėlimo faktu, kiek kūno perkeitimu. Jei kūnas liktų toks pat, koks buvo ir prieš mirdamas, jis savo sunkiu medžiagiškumu, nepaslankumu, neiššilaužiamu nusilenkimu laikui ir erdvei būtų sielai ne tobula pagelba, bet didžiulė kliūtis gėrėtis pilnutine laime. Už tai religija be prikėlimo dar pažada taip kūną perkeisti, kaip Kristus buvo persikeitęs Taboro kalne ir po savo Prisikėlimo. Minėtas žmonijos sąryšis su Kristumi „ne tik reikalauja, kad apskritai siela būtų vėl sujungta su kūnu, bet kad ši-

tas sujungimas būtų perkeistas, kad pats kūnas būtų apvilktas sielos didybę ir laimę atitinkančia garbe, dėl kurios jis, jau nebebūdamas sielą sunkinančia našta, tarnautų tobulam josios didybės ir laimės apreiškimui."[9]

Kame yra šito perkeitimo esmė? Apskritai kūno perkeitimas, kuris buvo įvykdytas Kristaus Kūne, yra ne kas kita, kaip kūno medžiagiškumo pergalėjimas arba kitaip sakant, išskyrimas iš kūno visų su medžiaga surištų netobulumų. Perkeistasis kūnas yra pakeliamas į naują būklę, kuriame medžiaga sutampa su dieviškuoju savo pirmavaizdžiu, atgaudama visa tai, ką blogio įsibrovimas buvo jai išplėšęs. Šitas perkeitimas paprastai vadinamas *kūno sudvasinimu* pagal šv. Pauliaus posakį: *Seminatur corpus animale, resurget corpus spirituale* (*1 Kor 15, 44*). Tai nereiškia, kad medžiaga būtų perkeista į dvasią. Tai tik reiškia, kad ji yra *sudvasinama*, vadinasi, absoliučiai palenkiama dvasios reikalams. „Kūno medžiagiškumas, – sako J. M. Scheebenas, – yra tuo pergalimas, kad jame gyvenanti dvasia, antgamtinės galybės padedama, jį tobulai persunkia ir apvaldo."[10] Tiesa, siela, kaip substancialinė kūno forma ir gyvybinis jo principas, ir empirinėje tikrovėje apvaldo kūną. Bet šitas apvaldymas yra labai netobulas. Atsparus kūno medžiagiškumas ne tik pastato sielos valdžiai sienas, bet net tramdo ir josios laisvę viduje. Siela ne tik negali kūno išlaisvinti iš erdvės ir laiko varžtų, ne tik negali laisvai tvarkyti kūno judesių pagal savo nuožiūrą ir norus, bet ji yra kūno slegiama net mąstyme ir norėjime. Net ir vadinamieji *actus eliciti* yra ne kartą smarkiame kūno medžiagiškumo poveikyje. *Corpus, quod corrumpitur, agravat animam*, – sako lotyniškas posakis. Ir tik įgijusi dieviškosios jėgos, siela gali tobulai apvaldyti savo kūną. Palaimintuoju Dievo regėjimu – dalyvaudama dieviškame gyvenime ir dieviškoje galybėje, ji ir medžiagą paneria toje antgamtinėje jėgoje, ją persunkia, apvaldo ir iš jos pašalina visa, kas jai būtų kliūtis ar netobulumas. Šita tat prasme kūnas ir yra sudvasinamas. Tai ne kas kita, kaip kūno panėrimas į dvasios

[9] Op. cit., p. 573.

gyvenimą. „Šitas sudvasinimas, – teisingai sako J. M. Scheebenas, – kūninei prigimčiai yra tas pat, ką dvasinei sudievinimas."[11] Kaip žmogaus siela, dalyvaudama Dievo gyvenime, tam tikra prasme tampa sudievinta, taip ir kūnas, dalyvaudamas antgamtiniame dvasios gyvenime, įgyja *dvasingumo* žymių. Kaip Dievas, persunkdamas sielą, ją padaro į save panašią, taip siela, tobulai persunkdama kūną, perkeičia jo medžiagiškumą pagal savo dvasinę esmę ir jį sudvasina. Vadinasi, *kūno perkeitimo esmė yra jo medžiagiškumo sudvasinime, įvykstančiame dėl tobulo dieviškume dalyvaujančios sielos, kaip lyties, įsigalėjimo kūne, kaip medžiagoje.*

Iš šito kūno sudvasinimo arba kitaip iš tobulo sudievintos sielos įsigalėjimo kaip tik ir kyla tos ypatybės, kuriomis pasižymi perkeistasis kūnas. Šiandien mes nieko apie tas ypatybes nežinotume, jeigu neturėtume istorinio pavyzdžio perkeistame Kristaus Kūne. Bet kaip pats Prisikėlimo faktas, taip ir Kristaus Kūno perkeitimas yra istoriniai įvykiai, ir todėl jau net ir šioje tikrovėje galime turėti nuovoką apie perkeistojo materialinio gaivalo esmę ir ypatybes. Šitų ypatybių ryškiausios yra trys: *negendamumas* (*incorruptibilitas*), *subtilumas* (*subtibilitas*) ir *vikrumas* (*agilitas*). Jos tad ir sudaro tas teologų vadinamas perkeistojo kūno dovanas (*dotes corporis gloriosi*), kuriomis spindėjo prisikėlusis Kristaus Kūnas ir kurios pažadėtos visų teisingųjų kūnams.

Kūno gendamumas yra ne kas kita, kaip kūno palenkimas tiek išoriniams, tiek išvidiniams veiksniams, kurie jį sendina, ardo ir galop visai suskaldo į sudedamuosius elementus. Perkeistasis kūnas kaip tik ir tampa išlaisvintas iš šitų veiksnių įtakos. Antgamtinė religijos galybė padaro kūną visai nepriklausomą nuošalinio pasaulio. Kai dieviškumu persiėmusi siela tiek persunkia savo kūną, jog atšiaurus jo medžiagiškumas pasidaro tiesiog sudvasintas, suprantama, kad tuomet tampa paralyžiuotas veikimas tų priežasčių, kurios kūną ardė arba jį skaudino. Todėl šitoji perkeistojo kūno ypatybė va-

[10] Op. cit., p. 577.
[11] Op. cit., p. 560.

dinama dar ir *laisvumu nuo kentėjimų* (*impassibilitas*), nes išlaukinio pasaulio akstinai skausmingu būdu dabar jau negali kūno paliesti. Vadinasi, ligos, skausmai, nelaimingi atsitikimai ir pats senėjimas perkeistojo kūno gyvenime nebetenka jokios prasmės. Kūnas pasiekia idealinę savo narių pilnatvę, niekieno nekliudomą idealinį jųjų veikimą ir šito veikimo idealinį gerumą. Jis tampa negendąs ir nemirtingas, kaip ir pati dvasia, kuriai jis dabar tarnauja absoliutiškai tobulai.

Argi dar reikia aiškinti, kad su šita perkeistojo kūno ypatybe yra realizuojamas tas fizinio žmogaus idealo reikalavimas, kurį pažymėjome, kaip *tikslų juslių veikimą*. Juk šitą veikimą, kaip tik ir trukdo įvairios ligos, kūno trūkumai, nelaimingi atsitikimai, senėjimas, žodžiu, visi tie akstinai, kurie turi galios vienokiu ar kitokiu būdu daryti kūnui ardomosios įtakos. Su negendamumo ir laisvumo nuo kentėjimų ypatybe visa tai yra prašalinama ir juslių veikimui sudaromos idealinės sąlygos. Vadinasi, tai, ko kultūra siekia dar šitoje empirinėje tikrovėje, bet ko dėl savo netobulumo negali pasiekti, visa tai religija pasiekia tobuliausiu būdu. Todėl pirmasis reikalavimas čia yra atbaigiamas vykdyti visu pilnumu.

Antroji charakteringa perkeistojo kūno ypatybė yra jo *subtilumas*, kaip priešginybė kūno erdvingumui ir atsparumui. Empirinėje tikrovėje kūnas užima tam tikrą erdvę ir yra todėl atsparus kitiems kūnams, kurie norėtų būti tuo pat laiku ir toje pat vietoje (*impenetrabilitas materiae*). Dėl šito kūno susirišimo su erdve *siela tegali būti tik ten, kur yra kūnas.* Tuo tarpu perkeistojo kūno gyvenime šitasai dėsnis tampa visai atvirkščias: *kūnas yra ten, kur yra siela.* Ir visai suprantama. Siela, persunkusi kūną ligi jo sudvasinimo, apvaldo jį taip tobulai, jog iškelia aukščiau erdvės ir laiko, panaikindama būtiną jo sąryšį su vieta ir padarydama jį nepriklausomą nuo kitų kūnų atsparumo. Kaip šviesa pereina per stiklą, nė kiek jo neužkliudydama, taip perkeistasis kūnas nėra sulaikomas jokios pakeliui pasitaikančios kliūties. Kaip žmogaus mintis vienu momentu yra lokalizuojama toje ar kitoje erdvės dalyje, taip ir kūnas bus nusiteikęs tobulai sekti

dvasios reikalavimus. Žodžiu, jis „galės egzistuoti ten, kur norės siela egzistuoti."[12]

Trečioji perkeistojo kūno ypatybė, kaip antrosios pasėka, yra jo *vikrumas* (*agilitas*). Vikrumas yra priešingas kūno rambumui. Prigimtajame mūsų gyvenime kūnas anaiptol nepasižymi savo vikrumu dėl tų pačių priežasčių, dėl kurių jis nėra nė subtilus, būtent dėl neišsiveržiamo paklusimo erdvės dėsniams ir dėl savo atsparumo kitiems kūnams. Todėl siela turi daug vargo su tokiu rambiu kūnu, ir josios norai yra vykdomi labai iš lėto ir labai nerangiai. Visai kitoks kūnas tampa perkeistoje būklėje. Išvaduotas iš erdvės ir laiko varžtų, nekliudomas kitų kūnų atsparumo ir jiems nekliudydamas, jis darosi vikrus ir tobulai paslankus visiems dvasios norams bei reikalavimams, rodos, lyg pats būtų dvasia.

Šitos dvi paskutinės perkeistojo kūno ypatybės realizuoja kitus du fizinio žmogaus idealo reikalavimus, būtent: *tobulą paklusimą valios reikalavimams ir nusiteikimą savaimingai kūrybai.* Kalbėdami apie kultūros pastangas realizuoti fizinį žmogaus idealą, kaip tik ir pastebėjome, kad kūno pavergimas erdvės ir laiko dėsniams padaro didesnį ar mažesnį tarpą tarp valios noro ir jo įvykdymo ir kad dėl to kūnas tampa nerangus ir nejudrus išreikšti norimai idėjai, ko siekia nusiteikimas savaimingai kūrybai. Perkeistojo kūno subtilumas ir vikrumas pašalina šitas kliūtis. Sudvasinto kūno būklėje dingsta tas tarpas tarp valios noro ir jo įvykdymo, kuris taip skaudžiai jaučiamas žemiškoje tikrovėje. Kūnas čia pasidaro kuo paklusniausiai nusiteikęs visiems valios reikalavimams. Šitas paslankumas taip pat padaro kūną nusiteikusį savaimingai kūrybai. Savaiminga kūryba juk ir reikalauja, kad kūnas automatiškai, tiesiog staiga, darytų tuos veiksmus, kurie reikalingi techniškajam medžiagos apvaldymui. Kūno rambumas sudaro šitam reikalavimui nepergalimą kliūtį. Tuo tarpu idealinis kūno vikrumas kaip tik šitą reikalavimą patenkina.

[12] Op. cit., p. 579.

Taigi pasirodo, kad perkeistojo kūno ypatybės kaip tik ir atbaigia visus tuos reikalavimus, kuriuos buvome iškėlę, nagrinėdami fizinį žmogaus idealą. Antgamtiniu savo veikimu religija žmogaus kūną pakelia į tokį tobulumo laipsnį, kuriame jis išsivelka iš savo medžiagiškumo, pasidaro negendąs, subtilus ir vikrus, žodžiu, tobulas pagelbininkas dvasios tarnyboje. Religija ne tik kad gali fizinį idealą realizuoti, bet jį iš tikro ir realizuos, tegul ir ne mūsų gyvenamojoje tikrovėje. Bet tas galop nė nesvarbu. Svarbu, kad išsiskyrusių žmogiškosios prigimties dalių veržimasis į pirmykščią vienybę ir į tobulą atbaigimą bus patenkintas visu pilnumu.

Jeigu forma yra grožio pradas, tai tobulas sielos įsigalėjimas kūne suteiks jam ir tobulo gražumo (*claritas*). Vl. Solovjovas visai teisingai yra pasakęs, kad „grožis gali būti apibrėžtas, kaip perkeitimas medžiagos kito, nematerialinio principo įsigalėjimu joje."[13] Perkeistojo kūno būklė kaip tik atitinka visus šituos reikalavimus grožio įkūnijimui. Čia kūnas yra keičiamas pagal dvasinio principo – sielos esmę ir tai keičiamas ne išorinių veiksnių įtaka, bet pačios sudievintos sielos galybe. Nematerialinio principo įsigalėjimas čia pasiekia aukščiausio laipsnio. Todėl ir perkeistojo kūno grožis žmonių sąmonėje suprantamas kaip spindėjimas šviesos ypatybėmis, ką patvirtina ir istoriškasis Kristaus persikeitimas. Su šita perkeistojo kūno ypatybe rišasi ir viso materialinio pasaulio atbaigimas. Religijos galybės įvykdytuoju perkeitimu ir medžiaginiai daiktai bus sutapdyti su idealiniais savo tipais, lytis tobulai apvaldys medžiagą ir sukurs tobulą grožį.

6. *Pasaulio perkeitimo esmė*

Antgamtiniu Dievo veikimu fizinio žmogaus idealo realizavimas yra išplečiamas ir visame materialiniame pasaulyje. Juk kaip kūnas yra sielos gyvenamoji vieta, taip materialinis pasaulis yra viso žmogaus gyvenamoji vieta. Dar daugiau.

[13] Schönheit in der Natur – cit. „Zeitschrift für die Ästhetik", 1929.

Žmogaus kūnas yra parengtas gamtos veikimu ir net tarnaudamas sielai kaip medžiaga jis kartu yra organiškai susirišęs ir su nuošaliniu pasauliu. Šito sąryšio jis niekada nenustoja ir negali nustoti. Todėl jeigu yra perkeičiamas kūnas, turi būti perkeistas ir visas materialinis pasaulis. „Žmogaus kūno perkeitimas, – sako J. M. Scheebenas, – privalo būti padalintas ir su jį apsupančia, su juo surišta gamta, kad tuo būdu ši taptų verta perkeistojo žmogaus gyvenamosios vietos ir savo pilnatvėje dalyvautų toje garbėje, kuri yra suteikta aukščiausiai josios viršūnei"[14] (būtent žmogaus kūnui).

Todėl materialinio pasaulio perkeitimas yra visai analogiškas kūno perkeitimui. Tad kaip kūno perkeitimo giliausias pagrindas yra Kristaus Įsikūnijimas, taip ir materialinio pasaulio. „Materialinė kreatūra todėl dalyvauja nuostabiame perkeitime, kad ji yra organiškai susirišusi su Dievažmogio Kūnu, kad hipostatiniu susivienijimu ji tapo Dievo Sūnaus šventykla ir kaip tokia todėl turi atspindėti jojo dievišką didybę. Dievo Sūnus į ją nužengdamas pakėlė ją be galo aukščiau už josios prigimtį ir atitinkamai šitą aukštumą Jis savo Dvasia ją atnaujins ir perkeis."[15] Tai, žinoma, pačią materiją pakels į neapsakomo tobulumo stovį. „Perkeitimas materialinės gamtos yra visiškas josios pakėlimas į aukštesnę būtį ir gyvenimą, kaip sielos pašventimas ir perkeitimas per malonę."[16] Pagal perkeistojo kūno analogiją materialinis gaivalas taip pat taps nesuardomas, negendąs, nesikeičiąs ir dalyvaująs antgamtiniame protingųjų būtybių gyvenime.

Šitoks pasaulio perkeitimas yra laukiamas visų būtybių. „Kūrinija su ilgesiu laukia, kada bus apreikšti Dievo vaikai" (*Rom 8, 19*). Religija kaip tik ir pažada išpildyti tą pačios prigimties laukimą ir patenkinti kreatūros ilgesį. Tik tuomet bus atstatyta taika, tvarka ir ramybė tarp įvairių pasaulio būtybių ir jų laipsnių. Tuomet, kaip sako Izaijas, vilkas gulės šalia avinėlio ir pantera šalia ožiuko; tuomet veršiukas ganysis

[14] *J. M. Scheeben*, Mysterien des Christentums, p. 582.
[15] Op. cit., p. 583.
[16] Op. cit., p. 582.

drauge su liūtu, ir liūtas ės šiaudus, kaip galvijai; tuomet kūdikis žais prie gyvatės olos, kiekvienas sėdės po savo vynuogynais ir fygomis ir niekas jo negąsdins (plg. *Iz 11, 6–9*). Šitoks žmogaus su gamta ir pačios gamtos vienybės ilgesys eina per visus žmonijos gyvenimo amžius ir sunkiais laikais pasiekia tiesiog mistinio laukimo. Jį apdainavo Ovidijus savo „Metamorfozėse", apie jį kalbėjo Vergilijus ketvirtoje eklogoje, jo išsipildymą pranašavo Izaijas. Bet ypatingu ryškumu perkeistoji pasaulio būklė yra atvaizduota Apokalipsėje. Čia mes tiesiog pajuntame, kad šitas perkeitimas įvyksta ne evoliucijos, bet milžiniškos, pasaulį ligi pat gelmių supurtančios, katastrofos keliu. Ir tik šituo būdu išeina naujas atgimęs pasaulis, netekęs senojo pavidalo ir apsivilkęs nauju. „Aš regėjau naują dangų ir naują žemę, nes pirmasis dangus ir pirmoji žemė išnyko, ir jūros taip pat nebeliko" (*Apr 21, 1*).

7. *Apokaliptinė katastrofa*

Tiesa, Kūno prikėlimas ir pasaulio perkeitimas įgyvendina fizinį idealą tiek žmoguje, tiek materialiniame kosme. Bet visa tai įvyksta per visuotinę katastrofą. „Pasaulio sudeginimu, – sako šv. Augustinas – yrančių elementų ypatybės, priklausiusios yrantiems mūsų kūnams, karščiu bus visiškai išnaikintos."[17] Tad ir kyla klausimas: kodėl visuotinis atnaujinimas ateina per visuotinį sudužimą? Kodėl toji nauja žemė ir naujas dangus yra tveriamas per šitos tikrovės suardymą? Kokia yra apokaliptinės katastrofos prasmė? Žmonija dirba, kuria, tobulina pasaulį, o jį tuo tarpu laukia neišvengiamas galas. Visuotinė istorija baigiasi sudužimu. Dėl ko taip?

Kas atidžiai skaito šv. Jono Apreiškimą, tas randa ten kalbant apie „skaičiaus pilnybę" (*6, 11*), apie „metą teisti" (*11, 18*), apie pribrendusią pjūtį (*14, 15*) ir t. t. Gal šitie posakiai ir išsprūktų nepastebėti, gal mes jiems neskirtume didesnės prasmės, jei jie mums nepriminėtų kito posakio, su-

[17] De civitate Dei, 20, 16.

rišto su Kristaus Įsikūnijimu: „Laikas pasidarė pilnas" (*Mk 1, 15*). Kristus gimė tada, kaip prisiartino *plenitudo temporum*. Pasaulinė katastrofa taip pat įvyks tada, kai bus skaičiaus pilnybė, kai ateis metas teisti, kai pjūtis bus pribrendusi. Pasirodo, kad abiem šitiems kosminės reikšmės įvykiams reikia kažkokio pribrendimo; reikia, kad prisipildytų kažkoks saikas, kad ateitų *plenitudo temporum*. Paliksime šalia Kristaus Įsikūnijimą, nes ji nesiriša su mūsų straipsnio planu. Jį priminėme čia tam, kad pamatytume, jog minėtieji Apreiškimo posakiai nėra netikėti, jog ir jie reiškia pribrendimą visuotinei katastrofai. Kas tad yra šitas pribrendimas, kas toji skaičiaus pilnybė ir atėjusi pjūtis?

Šv. Jono Apreiškimas pasakoja vizijomis ne tik patį pasaulio galą, bet ir didelius laikus prieš jį, gal net visą istorijos eigą nuo Kristaus ligi pabaigai. Ir štai šitame pasakojime, tose pranašingose vizijose mes galime nesunkiai įžiūrėti vieną labai charakteringą bruožą: *Kova tarp Avinėlio ir tamsiųjų galybių eina vis stipryn*, kol galop kosmo pabaigoje pasiekia baisaus susidūrimo, ir tada apokaliptinio žvėries galybė yra visiškai sunaikinama. Tai yra ne kas kita, kaip kova šviesos su tamsa, gėrio su blogiu. Šitoji kova eina nuo pačios pasaulio pradžios. Bet josios eiga nėra lygi: ji vis auga, vis plečiasi ir smarkėja. Försteris teisingai pastebi, kad mes vis nesiliaujame klydę nustatydami laiką, kada „aukštesnysis dalykas prasiskverbs į gyvenimą."[18] Šitoji mūsų klaida yra tame, kad mes vis manome, jog laikai gerėja, kad pasaulis be jokių sudužimų visai prieis laimingą būklę. Tai yra didelė iliuzija. Šv. Jonas kaip tik ir nori mus apsaugoti nuo tokios iliuzijos. Jo vizijos aiškiai rodo, jog prigimtojoje tvarkoje kiekvieną kartą vis labiau įsigali apokaliptinis žvėris ir jo šalininkai, kurių skaičius pačioje pabaigoje yra „kaip pajūrio smiltys. Jie žygiavo per visą žemės platumą ir apsupo šventųjų stovyklą ir mylimąjį miestą" (*Apr 20, 8–9*). Gėrio ir blogio kova istorijos eigoje eina vis stipryn, jos įtampa didėja ligi baisaus laipsnio. Prigimtojoje tvarkoje, žemėje, kurioje, deja, nes į ją „nukrito vel-

[18] Kristus ir žmogaus gyvenimas, Kaunas, 1930, p. 230.

nias, kupinas baisaus įniršio" (*Apr 12, 12*), ima viršų blogis, išaugąs į baisų barbariškumą ir tikinčiųjų persekiojimą. Žemės ir jūros žvėrys, vienas kitą garbiną ir vienas kitam padedą, sutelkia savo jėgas kovoje su Avinėliu. Pirmajam žvėriui „buvo leista kovoti su šventaisiais ir juos nugalėti. Jam buvo suteikta valdžia visoms gentims, tautoms, kalboms ir giminėms. Jį garbins visi tie žemės gyventojai, kurių vardai <...> neįrašyti gyvenimo knygoje" (*Apr 13, 7–8*). Antrasis žvėris, prisiėmęs gėrio išvaizdą („Jis turėjo du ragus, panašius į Avinėlio" – *Apr 13, 11*), ateina pirmajam pagelbon. „Jis naudojasi visa pirmojo žvėries galybe jo akivaizdoje ir verčia žemę bei jos gyventojus garbinti pirmąjį žvėrį" (*Apr 13, 12*). Nėra prasmės spėlioti, kas bus *konkrečiai* tie du žvėrys. Užtenka žinoti, jog tai dvi blogio formos, viena kitą stiprinančios ir vis labiau įsigalinčios prigimtojoje tvarkoje. Vis dėlto jeigu mums reiktų spėti tųjų žvėrių prasmę, mes pasakytume, jog *tai dvi ateizmo rūšys: teorinis ir praktinis ateizmas*. Pirmasis įsigalėjo XIX amžiuje. Tai buvo profesorių ir katedrų ateizmas. Jis ėjo mokslo vardu, apsišarvavęs sunkiais pabūklais: darvinizmu, entropijos dėsniu, etnologiniais įrodymais ir t. t. Jis pradėjo savo darbą iš anksto. Bet tikrasis mokslas pakirto jo šaknis ir padarė jam mirtiną žaizdą. („Vieną jo galvų aš regėjau lyg mirtinai sužeistą" – *Apr 13, 3.*) Mokslinis ateizmas viešpatavo palyginant trumpą laiką. (Apreiškimas pirmojo žvėries viešpatavimui skiria tik 42 mėn. – *Apr 13, 5.*) Bet štai jam pagelbon atėjo praktinis ateizmas, kilęs iš bolševizmo. „Mes matome šiandien tai, ko dar niekados istorijoje nesame matę", – sako popiežius Pijus XI savo enciklikoje „Caritate Christi compulsi". Visais laikais buvo religijų įvairumas. Visais laikais žmonės garbino Dievą labai nevienodais būdais, lenktyniaudami ir ginčydamiesi, kurie jį geriau garbina. Visais laikais buvo taip pat paskirų asmenų, kurie jį geriau garbina. Visais laikais buvo taip pat paskirų asmenų, kurie neigė Dievą. Tai visa mes esame istorijoje matę. Bet mes *nematėme organizuotos kovos prieš Dievą*. Mokslinis ateizmas nebuvo organizuota kova, o dar labiau nebuvo praktinė kova. Net patys ateizmo skelbėjai auklėdavo savo vaikus pagal religiją ir siųsdavo į vie-

nuolių mokyklas. Jie bijojo savo teoriją pritaikyti praktikai. Bet štai atėjo bolševizmas ir pagrindė naują ateizmo rūšį. Tai nėra XIX a. ateizmas, kuris mokslo vardu skelbė, jog mikroskopu ir teleskopu negalima surasti Dievo. Tai ateizmas, kuris kovoja už geresnį pasaulį be Dievo, esą tik šitoks pasaulis atnešiąs naują teisingumą ir gerovę. Senasis ateizmas buvo mokytųjų ateizmas, naujasis yra liaudies ateizmas. Ir tuo baisesnis, nes fanatiškesnis. Anas pradėjo savo misiją nuo akiniuotų daktarų ir profesorių, šitas pradeda nuo kūdikio lopšio. „Bedievio šeima turi būti bedieviška" (Leipcigo bedievių nutarimas). Pirmasis skelbė sąžinės laisvę, antrasis praryja asmenį, jo vertę, jo reikalus, paversdamas jį ir jo gyvenimą įrankiu savo tarnybai, nes „tikėjimas į Dievą yra priešrevoliucinis tikėjimas". „Jis verčia visus <...> pasidaryti ženklą <...>, kad niekas negalėtų nei pirkti, nei parduoti, jei neturės to ženklo" (*Apr 13, 16–17*). Mokslinis ateizmas rėmė savo įrodymus moksliniais argumentais, praktinis ateizmas nesiremia nieku, kaip tik propaganda ir prievarta. Jis naudoja visiems prieinamas priemones: kiną, teatrą, radiją, paskaitas, paveikslus, gramofoną, spaudą ir net kortas. Jis eina į darbininkų butus, į ūkininkų sodybas, jis organizuoja vaikus kaip pionierius, nes gerai žino, kokios paramos susilauks iš tų, iš kurių širdžių išplėšė Dievą dar nespėjus jiems gerai apie tai pagalvoti.

Šitasai praktinis ateizmas padarė, kad mokslinis ateizmas, nors iš tikrojo mokslo buvo gavęs mirtiną smūgį, vis dėlto nemirė, bet vėl pamažu keliasi ir vėl pradeda savo teorijas grįsti neva mokslo argumentais. „Jo mirštamoji žaizda užgijo" (*Apr 13, 3*). Ir štai jungiasi dvi galybės į vieną pilnutinį ateizmą ir pradeda kovą prieš Dievą. Tai yra kova, kurios istorija dar niekados nematė ir kurios baisumas bei likimas netelpa mūsų protuose. Tai nėra prometėjiška kova, bet kova demoniška, kova už pergalę arba žuvimą. *Kova su Dievu!* Jau tik šitas vienas posakis nukrečia šiurpuliais širdį ir įtempia mintį tokio fakto akivaizdoje. Kokia viso to bus pabaiga? Kelintą antspaudą plėšia Apreiškimo angelas? Štai klausimai, kurie skverbte skverbiasi į kiekvieno protą, kas tik gerai supranta kovos prieš *Dievą* prasmę.

Štai kuo baigiasi mūsų dienomis istorijos eiga. Nuo paprasto atitrūkimo nuo Dievo, nuo paprasto teorinio Jo neigimo dalis žmonijos sukilo į atvirą, konkrečią su Dievu kovą. Argi dar reikia didesnio patvirtinimo Apokalipsės minčiai, jog prigimtojoje tvarkoje įsigali blogis. Mes tai matome savo akimis. Mūsų kartai lemta pergyventi dar didelių dalykų.

Bet šv. Jono Apreiškimas mums rodo ir kitą dalyką: *antgamtinėje tvarkoje ima viršų gėris.* Tamsos jėgos vieną po kitos pralaimi savo pozicijas nuo to laiko, kai Kristus savo mirtimi ir prisikėlimu išvadavo žmoniją iš tųjų jėgų vergijos. Antgamtinėje srityje viskas eina prie tobulo atbaigimo. Kristaus Bažnyčia turtėja savo nuopelnais, savo šventaisiais. Skaistėja savo gyvenimu ir grynėja savo mokslu. Tai taip pat yra faktas, kurį mes patys pergyvename. Po tokių milžiniškų sukrėtimų, kada griuvo viskas, kada sudužo monarchijos, karalijos ir net religijos, Bažnyčia išėjo dar tvirtesnė ir skaistesnė negu pirma. Ir juo kova didėja, juo Bažnyčia stiprėja.

Dabar mes suprasime ir trečiąją mintį, kuri kyla iš šv. Jono vizijų: *antgamtinės tvarkos pergalę.* Prigimtojoje srityje ima viršų blogis, tuo tempdamas kovos galybę ligi pasibaisėtino laipsnio. Bet galutinė pergalė yra Avinėlio. Pasaulio eiga yra kolizija tarp dviejų tvarkų: amžinosios – Dievo tvarkos ir savavališkos – žmogaus tvarkos. Šitoji kolizija laikų pabaigoje įgyja tikros kovos pavidalą. Bet aišku, kad žmogaus sumanytoji ir prieš amžinąją pastatytoji tvarka turi sudužti. Iš šitokios kolizijos laimėtoja tegali išeiti tik Dievo tvarka. Šitoji mintis Apokalipsėje taip yra aiški, jog apie ją netenka ilgiau nė kalbėti.

Dabar mes galėsime atsakyti į klausimą, kas yra tasai Apreiškimo minimas pribrendimas. Tasai, iš vienos pusės, pribrendimas blogio prigimtojoje srityje, o iš kitos, – pribrendimas gėrio antgamtinėje srityje. Minėtoji kova nėra tiesioginė kova Dievo su demonu, bet *dviejų tvarkų kova visoje jų pilnumoje.* Ir todėl galutinis josios išsimezgimas kaip tik ir reikalauja prisirinkimo jėgų tiek vienoje, tiek kitoje pusėje. „Kaip ilgai, Šventasis ir Teisusis Valdove, neteisi ir nekeršysi už mūsų kraują?!." Atsakymas: „kol į skaičiaus pilnybę įsijungs jų

tarnystės draugai ir broliai..." (*Apr 6, 10–11*). Šitie žodžiai mums aiškiai parodo, kad galutinė blogio pergalė įvyksta ne tik absoliutine Dievo galybe, bet taip pat ir gėrio svarumu, gėrio, kurto ir kuriamo ištikimųjų Avinėliui, gėrio, kuris telkiasi antgamtinėje tvarkoje į neapsakomą jėgą, duosiančią lemiantį smūgį blogiui. Iš čia mes gauname nepaprastos svarbos praktinę išvadą: *galutinėje kovoje dalyvauja kiekvienas žmogus savo darbais.* Dar daugiau. Kiekvienas žmogus gėrio pergalę tolina arba artina, žiūrint kam duoda stiprybės savo darbais: blogiui ar gėriui. Gėris laimės. *Bet jo laimėjimo laikas pareina nuo mūsų darbų.* Mes tad kuriame tąją *plenitudo temporum* reikalingą gėrio pergalei, mes brandiname pjūtį ir artiname metą teisti. Greitai ar lėtai – tai pareina nuo mūsų ištikimybės ir nuo mūsų gerumo. Šitoji išvada siekia labai plačiai, apimdama ir kultūrinės kūrybos, ir net viso *žemės* gyvenimo prasmę. Bet taip toli mes šiuosyk neisime.

Taip, gėris laimės visur. Ir iš prigimtosios tvarkos blogis bus pašalintas. Bet dėl ko šitas pašalinimas įvyksta per visuotinį sudužimą, per visuotinę mirtį ir visuotinę kančią? Pastatę šitą klausimą, mes paliečiame kančios problemą. Tai yra sunkiausia ir neaiškiausia viso gyvenimo problema. Čia mes nė nesiimsime jos spręsti. Mums pakaks tik pritaikinti vieną išvadą, kuri mūsų rūpimam klausimui turi didelės reikšmės.

Galima apie kančios problemą visaip spekuliuoti, bet vienas dalykas yra nenuginčijamas: *kančia turi skaistinančio pobūdžio.* Jeigu po mirties nėra ir negali būti *satisfactio,* tai vis dėlto yra *satispassio* skaistyklos kančiomis. Kančia padaro tai, ko nepadarė darbas ir nuopelnai. Ir taip yra ne tik antgamtinėje tvarkoje. Ir mūsų tikrovėje kančia grynina pasaulį. Tai yra lyg valanti ugnis, kuri išdegina visa, kas negero ir nedoro susitelkė per ilgesnį laiką sielos užkampėse. Jeigu dar prie to atsiminsime Kristaus Atpirkimą savo *kančia,* mums bus visai aišku, jog *blogio pašalinimas ateina tik per kančią.*

Įžiūrėję kančioje skaistinantį pobūdį, mes galėsime suprasti ir apokaliptinę katastrofą. Pasaulio pabaiga reiškia ne ką kitą, kaip absoliutinio idealo realizavimą tiek žmonijoje, tiek visuose daiktuose. Bet tam reikia pašalinti blogį. O blogio pa-

šalinimą įvykdo kančia. Už tai daugelis istorijos filosofų darė ir tebedaro pagrindinę klaidą, manydami, jog pasaulis ramiu būdu, nuosekliu išsivystymu pasieks tobuląjį savo gyvenimo tarpsnį. Tai apgaulinga iliuzija. Rojaus būklę pasaulis gali pasiekti perėjęs tik per visuotinės kančios ugnį. „Mūsų tikrovę ir persikeitimą skiria pasaulinė katastrofa ir laisvai priimtos kančios žygis. Šitos skiriamosios ribos pamiršimas lengvai leidžia atsirasti tai apgaulingai iliuzijai, kuriai pasidavė apaštalas Petras Taboro kalne. Apaštalas kaip tik nustojo supratimo ribų, kurios skiria nuodėmingą žmogiškąjį pasaulį nuo dieviškojo. Dangiškasis reginys jam prisidengė todėl romantiškąja ūkana, ir žemiškoji svajonė prabilo jo lūpomis: „Viešpatie, gera mums čia būti! Jei nori, aš padarysiu čia tris palapines: vieną tau, kitą Mozei, trečią Elijui" (*Mt 17, 4*). Bet tarsi į atsakymą pasigirdo dangaus griausmas, liepiąs paklusti Dievo Sūnui. O Dievo Sūnus kalbėjo su Moze ir Elijum apie savo Kryžiaus kančias... Antrasis ir galutinis persikeitimas tegali būti pirktas vien visuotinųjų kančių kaina. Nepergyvenusi Kristaus kančių, žemė nesugeba palaikyti savyje šviesiojo Išganytojo apsiausto žibėjimo. Kad ji galėtų tapti Absoliuto būstu, jai privalu prisiimti savo Kryžiaus Kančios."[19]

Štai kokia yra apokaliptinės katastrofos prasmė. Be kančių mūsų žemė negali tapti tąja naująja žeme, apie kurią kalba šv. Jono Apreiškimas. Be kentėjimų blogio šaknys negali būti pakirstos pačiose gelmėse. Mirtis pergalima tik mirštant. Tai skamba paradoksiškai. Bet tai yra tiesa.

Velykų šventės pastato prieš mūsų akis Kristaus Kančią ir Jo pergalę. Bet tai, kas įvyko su Kristumi, turės įvykti ir su visa žmonija. Mokinys negali būti didesnis už savo mokytoją. Štai kodėl mes kalbėjome ne tik apie mūsų prisikėlimą, bet ir apie tą visuotinį sudužimą, kaip būtiną sąlygą nusileisti amžinajai, nenykstančiai ir jau nepraeinančiai tvarkai. „Nakties nebebus, jiems nereikės nei žiburio, nei saulės šviesos, nes Viešpats Dievas jiems švies, ir jie viešpataus per amžių amžius" (*Apr 22, 5*).

[19] Prof. *St. Šalkauskis*, Vl. Solovjovas ir jo pasaulio sielos koncepcija. – „Logos", 1926, Nr. 2, p. 187.

KRISTAUS GIMIMAS TAUTAI

Tautos teologijos nuotrupos[1]

Tautiniai santykiai yra tokie gilūs, kad pati tauta virsta dieviškąja paslaptimi, į kurią reikia tikėti. Kas su ja praranda ryšį, tas jį praranda ir su gyvuoju Dievu.

Romano Guardini

Krikščioniškasis nacionalizmas

Krikščioniškoji idėja nėra atsitiktinis istorijos padaras. Kristaus atėjimas pasaulin ir įsikūnijimas žmogiškojoje prigimtyje nebuvo tik paprastas Dievo gestas žmogaus atžvilgiu. Fr. W. Försteris yra pasakęs, kad krikščionybė yra mokslas apie į gyvenimą nusileidusią Dievo jėgą. Tai yra tik pusiau tiesa. Krikščionybė yra ne *mokslas* apie Dievo jėgą, bet *pati šitoji jėga*. Krikščionybė yra atnaujintas visatos santykiavimas su Dievu. Krikščionybė yra perkeistasis ir su dieviškuoju principu sujungtas gyvenimas. Vl. Solovjovas šiuo atžvilgiu yra gražiai pastebėjęs, kad krikščioniškoji idėja yra tobulas dievažmogiškumas arba išvidinis ir išviršinis, dvasinis ir fizinis žmogiškumo ir gamtiškumo susijungimas su Absoliutu, su Dievybės pilnuma per Kristų Bažnyčioje. Krikščionybė nėra tik teorinių tiesų sistema. Ji yra gyvas gyvenimas, kuris vyksta žmogaus ir pasaulio gelmėse. Krikščionybė atnaujina santykius su Dievu ne tik žmogaus, bet ir gyvybės, ir medžiagos. Ji apima visą kosmą ir visą jį per žmogų iš naujo suriša su Dievu. Krikščionybė yra giliausia prasme *re-ligio*.

[1] Progą parašyti šį straipsnį davė du dalyku: *W. Kampe's veikalas* „Die Nation in Heilsordnung. Eine natürliche und übernatürliche Theologie vom Volk" (Mainz, 1936) ir vienas pamokslas, kuriame buvo net pabrėžiama, kad Kristus atėjęs ne tautoms ir valstybėms, bet asmenims atpirkti. *W. Kampe's* veikalas davė daug minėtai temai medžiagos, o besiartinančios Kalėdų šventės apsupo straipsnį savotiška nuotaika. – *A. M.*

Kokią vietą šitoje atnaujintoje visatoje užima *tauta*? Tautinė žmogaus individualybė ir tauta, kaip šitos individualybės versmė, sudaro vieną iš būtinų žmogaus būsenų bei veiksenų. Žmogus gyvena ir veikia ne tik taip, kaip jį lenkia jo temperamentas, jo šeimos charakteris, bet ir taip, kaip jį lenkia jo tauta, jo tautinė individualybė. Tautiškumas subjektyvinėje tvarkoje yra integralinė *žmogaus* gyvenimo dalis. Tauta objektyvinėje tvarkoje yra integralinė pasaulio ir *žmonijos* gyvenimo dalis. *Tautiškumas yra forma, kuria reiškiasi žmogus. Tauta yra forma, kuria reiškiasi žmonija.* Asmens buvimas yra per siauras, ir žmonijos gyvenimas yra per platus, kad jie galėtų turėti *lemiančios* reikšmės istorijai, kultūrai ir religijai. Asmuo ir žmonija susitinka tautoje ir čia atskleidžia kūrybinę savo jėgą. Tauta yra sintetinė asmens ir žmonijos buvimo lytis.

Todėl krikščionybė, apimdama visą pasaulį ir visą gyvenimą, savaime turi apimti ir tautą *kaip vienetą*. Krikščionybė nėra tik individualinio išganymo religija. Ji savo galia siekia ir ligi bendruomenės gelmių. Kristaus Įsikūnijimas ir jo Kančios žygis būtų nesuprastas, jeigu mes jį sietume tik su atskiro asmens atpirkimu, o atitrauktume jį nuo žmogiškųjų bendruomenių atpirkimo. Atskiro asmens išganymas yra tik pusė uždavinio, kurį krikščionybė turi atlikti. Antrąją pusę sudaro Dievo Karalystės plėtimas ir stiprinimas. Tuo tarpu šioje srityje, pripažinkime atvirai, turi daugiau reikšmės bendruomenių galingumas, negu atskirų asmenų nusistatymai. Čia todėl ir *tauta* pasirodo kaip reali ir vieninga jėga, kuri turi būti pašvęsta ir perkeista, kad galėtų dalyvauti Dievo Karalystėje ir kaip objektas ir kaip aktyvus josios narys. Visos Kristaus paliktos priemonės – egzorcizmai, benedikcijos, konsekracijos, – kuriomis naudojasi krikščionybė savo paskyrimui vykdyti, liečia ne tik atskirus žmones, bet ir tautą *kaip tokią*. Tauta, sudarydama žmogaus ir žmonijos būtiną gyvenimo būdą, savaime yra krikščionybės paliečiama, apimama, pašvenčiama ir perkeičiama.

Be abejo, nacionalizmas, kaip jis dabar yra skelbiamas ir formuluojamas, yra erezija. Bet argi jis gali sutikti su krikščionybės nuostatais, jeigu jis yra skelbiamas tų, kurie krikš-

čionybės nepažįsta arba net su ja kovoja? Šiuo metu daugelis apgailestauja, kad K. Marxo laikais neatsirado žmogaus, kuris būtų parašęs „Kapitalą" krikščioniškoje dvasioje. Po kurio laiko mes greičiausiai gailėsimės, kad neatsirado žmogaus, kuris būtų krikščioniškojoje dvasioje parašęs tautos teoriją. Mes vis dar sukamės užburtame individualizmo rate ir vis dar nepastebime, kad jau nuo K. Marxo laimėjimo bendruomeninis (klasinis, šeiminis, tautinis, rasinis) žmonijos pobūdis pradeda konkrečiai reikštis gyvenime kaip nepalaužiama jėga. Atsitraukti nuo bendruomenių reiškia atsitraukti nuo pilnutinės krikščionybės. Tai yra krikščioniškosios idėjos iškreipimas, kuris negali likti nenubaustas. Jeigu Apokalipsėje vienos jotos išbraukimas yra grasinamas kerštu, kaip liks neatkeršytas klasių arba tautų išbraukimas? Jeigu bendruomeninis žmogaus pobūdis yra realus, tai jis yra realus ne tik puolime, bet ir atpirkime. Jeigu tauta yra realus vienis prigimtyje, ir antgamtėje ji turi būti realus vienis. Kristus pirmiau (ir laiko, ir prigimties atžvilgiu) įsteigė Bažnyčią *kaip bendruomenę*, negu parinko asmenų šiai bendruomenei tvarkyti ir jos funkcijoms vykdyti.

Todėl šalia stabmeldiškojo nacionalizmo turi atsirasti ir *krikščioniškasis nacionalizmas*. Šiandien tauta yra dažnai statoma *Dievo* vietoje. Bet iš kitos pusės, yra pastangų Dievą pastatyti *tautos* vietoje. Tuo tarpu tauta, būdama dieviškosios Apvaizdos padaras, negali būti išbraukta iš visuotinės kosmo santvarkos. Krikščioniškasis nacionalizmas kaip tik ir turėtų parodyti tikrąją tautos vietą ne tik kasdieniniame gyvenime, bet ir antgamtinėje tvarkoje. *Krikščioniškasis nacionalizmas turėtų nustatyti tikrus ir pilnutinius žmogaus santykius su tauta ir tautos santykius su Dievu.* Tautinis gyvenimo pradas yra vertybė, kuri turi būti įimta ir į krikščioniškąją pasaulėžiūrą. Krikščionybė be tautiškumo yra pilnutinė tik potencialiai, bet ne realiai.

Šitas straipsnis kaip tik ir norėtų būti įnašas krikščioniškajam nacionalizmui kurti. Tolimesniuose jo skyriuose bus bandoma atskleisti tautinius antgamtinio gyvenimo pagrindus ir parodyti tautos aktyvų dalyvavimą antgamtinėje srityje.

I. Tautiniai antgamtinio gyvenimo pagrindai

1. Sakralinis tautinės bendruomenės pobūdis

W. Kampe minėtame savo veikale kelia mintį, kad tauta ne tik dalyvauja antgamtiniame gyvenime, bet kad *ji jau ir šioje prigimtojoje tvarkoje yra šventas dalykas – res sacra.* Tautą su šventumo kategorija sieja kūrybinis josios pobūdis, priartindamas ją prie Dievo-Kūrėjo veikimo. Tautiškumas, arba toji konkreti ir būtina žmogaus būsena bei veiksena, tikrumoje yra sukurtas tautos. Žmogus, kaip tautinis individas, gema iš tautos. Tauta parengia žmogui ir fizinį jojo tipą, ir jo mąstyseną, ir estetinį jo nusiteikimą, ir visuomeninį jo solidarumą, ir net apsprendžia jo santykiavimą su Dievu. *Šiuo atžvilgiu tauta yra ne kas kita, kaip mūsų tėvų pratęsimas.* Mus gimdo ne tik mūsų tėvai, bet ir mūsų tauta, mūsų tėviškė ir mūsų tėvynė. Tarp tėvų meilės ir patriotizmo yra esminio panašumo. Teisingai todėl šv. Tomas Akvinietis tėvų ir tautos meilę yra pavadinęs tuo pačiu vardu: *pietas*. W. Kampe, išvystydamas ir pagrįsdamas minėtą mintį, sako, kad „tuo būdu tautinė bendruomenė yra motinos įsčios, kurios visoms kitoms bendruomenėms teikia gyvybės ir jau esančias motiniškai globoja. Bet gyvybės paslaptis yra ankštai susijusi su dieviškojo kūrimo jėga. Gyvybės perteikimas yra dalyvavimas ir pasekimas dieviškuoju veikimu, kurio Jis teikia gyvybės pasauliui; gyvybės išlaikymas yra dalyvavimas visuotinėje Dievo Apvaizdoje."[2] Dieviškasis žmogaus kūrimas turi savo pratęsėjų ir atbaigėjų šeimoje ir tautoje. Šeima ir tauta dalyvauja dieviškajame žmogaus kūrime.

Čia kaip tik ir glūdi tautos šventumo šaknys. Žmogaus sukūrimas visais laikais ir visose tautose buvo laikomas šventu dalyku. Pirminių žmonių gyvenime žmogaus atsiradimas ir su juo susiję veiksmai buvo iškelti iš profaninės srities ir esmiškai susieti su sakraline sritimi. Totemistinėje kultūroje žinomas falo kultas, matriarchatinėje kultūroje – vadinamosios

[2] Die Nation in der Heilsordnung, p. 72.

vaisingumo ceremonijos (*Fruchtbarkeitsriten*), mūsų akimis žiūrint, gali atrodyti tam tikri iškrypimai. Bet savo esmėje jie slepia sakralinį žmogaus atsiradimo pobūdį, kurį pirminiai žmonės geriau nujautė negu aukštosios kultūros atstovai, ir todėl sukūrė savotiškai keistų, bet giliaprasmių ceremonijų. Krikščionybėje žmogaus atsiradimo sakralinis charakteris ne tik nebuvo panaikintas, bet dar labiau pabrėžtas ir iškeltas. Moterystės Sakramentas, be mistinės savo prasmės, turi ir pašventinančiąją galią, kuri naujos būtybės kelią apipina sakraliniais veiksmais.

Sakralinis žmogaus atsiradimo pobūdis pašvenčia ir tas institucijas, kurios esmiškai su žmogaus atsiradimu yra susijusios. Pirmoje eilėje čia yra *šeima*, o paskui *tauta*. Todėl W. Kampe ir sako, kad „dėl šios priežasties šeima, kaip ir tauta (jos abi sudaro viena), visais laikais ir visose tautose buvo laikomos šventomis. Jos buvo paslaptys ne tik profanine prasme, kad gyvybės esmė išsprunka iš žmogaus pažinimo, bet jos buvo *Mysterium* ir sakraline prasme."[3] Kaip šeima dalyvaudavo religiniame kulte kaip bendruomenė, taip lygiai ir tauta per savo atstovus santykiavo su Dievu kaip vienetas. Kalbėdami vėliau apie tautinį kultą kaip liturgijos atramą, matysime, kad iš tikro tautinė bendruomenė, o ne atskiri asmens, buvo pirmoji aukotoja prie Dievo ar dievų altoriaus. *Tautos sakralinis pobūdis yra susijęs su žmogaus atsiradimo paslaptimi.* Tauta dalyvauja šitoje paslaptyje labai žymiu būdu, todėl esti pašvenčiama ir iškeliama iš grynai profaninių sričių. Per žmogaus atsiradimą ji susiliečia su dieviškojo kūrimo aktu ir tampa pašvęsta. „Teisingai mes galime, – teigia W. Kampe, – iš dieviškųjų gelmių kylančią ir į dieviškas aukštumas siekiančią tautinę bendruomenę laikyti misterija visatos santvarkoje. Ji yra *res secreta* ir *sacra*: paslaptis, kuri savo esme yra išsprūdusi iš žmogaus pažinimo ir pakilusi į sakralines pasaulio sritis."[4] *Tauta priklauso tiems mūsosios tvarkos dalykams, kurie savo prigimtimi ir savo paskyrimu*

[3] Op. cit., ibid.
[4] Op. cit., p. 73.

yra pašvęsti. Tauta, ir kaip prigimtoji bendruomenė, yra sakralinė. Šiuo atžvilgiu josios susilietimas su antgamtine sritimi yra visai artimas ir natūralus. Antgamtinis gyvenimas, kaip šventumas aukščiausia prasme, susisiekia su prigimtuoju gyvenimu per sakralines šio pastarojo sritis: pirmoje eilėje per šeimą ir per tautą. Tauta ir tautiškumas parengia antgamtiniam gyvenimui materialinius pagrindus ir materialinę atramą.

2. Tautiška mąstysena kaip Dievo supratimo atrama

Kalbų įvairumas yra simbolis ne tik žmogaus prometėjiško nusistatymo, bet sykiu ir tautinių dieviškosios malonės pavidalų. Apreiškimas mums pasakoja du dalyku, susijusiu su kalbų įvairumu. Tai Babelio bokšto tragedija ir Sekminių stebuklas. Pirmu atveju kalbų įvairumas atrodo tarsi prakeikimo ženklas. Antru atveju dieviškoji malonė susitaiko su šituo įvairumu ir pati pasiima žmogaus kalbinio įvairumo formas. Sekminių stebuklo metu šv. Petras kalbėjo persams, medams, Mesopotamijos gyventojams, žydams, graikams ir visai miniai skirtingiausių tautų, ir kiekvienas jį suprato *sava kalba*. Šventoji Dvasia čia pirmą sykį taip aiškiai apsireiškė tautiniais pavidalais. Tai, kas Senajame Įstatyme buvo rūstybės ženklas, Naujajame Įstatyme tapo malonės ženklu. Kalba pasidarė malonės įvairumo išraiška.

Kalba yra ir žmogaus mąstysenos skirtingumo išraiška. Kalbų įvairumas parodo, kad žmogus turi skirtingas dvasios struktūras, kad jis įvairiai suvokia pasaulį ir įvairiai jį pergyvena. Kalbos yra dėl to įvairios, kad yra įvairus žmogaus mąstymas ir suvokimas. Per išviršinį *kalbinį* įvairumą mes prieiname prie išvidinio *dvasios įvairumo. Tautinė kalba yra tautiškos mąstysenos padaras.* Iš kitos pusės, žmogus, pasisavindamas tautinę kalbą, tuo pačiu yra apsprendžiamas tautiška mąstysena, jam esti perteikiamas tautinis pasaulėvaizdis ir jis yra įjungiamas į tautos kultūrą. Jis pradeda suvokti ir pergyventi pasaulį taip, kaip jį pergyvena ir suvokia *jo* tauta.

Ir šitas tautinis žmogaus savotiškumas, kuris apsprendžia visą jo dvasios gyvenimą, yra pirmas pagrindas antgamtiniam Dievo suvokimui. Jeigu sakoma, kad *gratia supponit naturam*, tai antgamtinis Dievo suvokimas ir Jo pergyvenimas visados esti atsirėmęs į tautinį žmogaus savotiškumą, šiuo atveju į tautišką jo mąstyseną ir į tautišką jo pasaulėvaizdį. Dievo supratimas ir Jo pergyvenimas nėra tik individualinis dalykas. Tai nėra tik individualinės dvasios struktūros apraiška. Iš žmogiškosios Dievo koncepcijos kalba ne tik žmogaus temperamentas, bet ir jo amžius, jo kraštas ir pirmoje eilėje jo *tauta*. Tautinė individualybė yra tarsi prizmė. Kuri savotiškai laužia ir skaldo žmogaus susidūrimą su antgamtiniu pasauliu. Vienas ir tas pats Dievas savotiškai spindi įvairių pasaulio tautų dvasioje. Šiuo atžvilgiu galima visai teisėtai kalbėti apie *tikėjimo* tautiškumą, apie Dievo *meilės* tautiškumą, apie Dievo *įsivaizdavimo* ir *santykiavimo* su Juo tautiškumą. Ir niekas galbūt nėra tiek daug patyręs tautinės individualybės įtakos Dievo supratime ir jo pergyvenime kaip krikščionybė. Būdama *religio perennis*, ji visų amžių ir visų erdvių platybėse yra susidūrusi su įvairių tautų religinėmis koncepcijomis. Krikščionybė pakeitė ir turėjo pakeisti šitų koncepcijų turinį. Bet ji nepakeitė ir negalėjo pakeisti tautinių *formų*, į kurias neišvengiamai turėjo būti įlietas dieviškasis turinys. *Krikščionybės skelbiamas Apreiškimas kiekvienos tautos yra priimamas ir pergyvenamas pagal šitos tautos išvidinę struktūrą.* Todėl galima kalbėti apie graikiškąją, žydiškąją, germaniškąją, slaviškąją krikščionybę ir t. t. Visi šitie vienos ir tos pačios krikščionybės niuansai yra *tautiniai* niuansai, kuriuos pagimdė tautinė žmonių individualybė, kiek ji apsireiškia santykiuose su Dievu. *Antgamtinė tikėjimo, meilės ir vilties malonė gali konkrečiai apsireikšti tik tautinėmis formomis.* „Kaip nėra žmogaus kaip tokio, – sako A. Wormsas, – bet tik vokiški, prancūziški, itališki žmonės, taip lygiai nėra nė krikščionio kaip tokio, bet tik vokiški, prancūziški, itališki krikščionys. Tautiškumas yra spalva ir žmogiškumo, ir kartu krikščioniškumo."[5]

[5] „Seele". Monatschrift, 1933, Nr. 5.

3. Tautinis kultas kaip liturgijos atrama

Prigimtojoje religijoje natūrali kulto bendruomenė yra *tauta*. W. Kampe sako, kad „pirmykštė kulto palaikytoja yra ne valstybė, bet toji bendruomenė, kurios prigimtį Kūrėjas taip sutvarkė, kad ji būtų pirmąja bendruomene, kuri žmogų apsupa nuo pat jo gimimo, kuri jam yra duota pačios prigimties formos ir turinio atžvilgiu. Šita bendruomenė ir yra *tauta*. Tautai, kaip pirmykštei bendruomenei, yra patikėtos visos kultūrinės vertybės. Su jomis yra jai Kūrėjo pavestas religijos globojimas ne ta prasme, kad tauta Dievo garbinimą vykdytų savo visumoje demokratiniu būdu, bet ta prasme, kad paskirtų tinkamus vyrus, kurie, kaip kunigai, aukotų Dievui už visą tautą."[6] Prigimtojoje religijoje Dievas yra garbinamas labiau bendruomeniškai negu individualiai. Prigimtosios religijos kunigai labiau jaučiasi esą tautos atstovai, tautos vardu aukoją, tautos vardu meldžiąsi, už tautą atsakingi Aukščiausiajai Būtybei. *Prigimtojo kulto šaknys glūdi tautoje, ir tauta yra šito kulto kūrėja bei palaikytoja.* Tauta susikuria įvairių ženklų, įvairių simbolių, per kuriuos ji santykiauja su Dievybe. Tautos papročiai ir josios tradicijos valdo kulto formas. Prigimtosios religijos kultas yra išaugęs iš tautos gelmių ir slepia savo formose tautos dvasios struktūrą. Jis yra ne tik *tautinis*, vadinasi, tautos sukurtas ir tautoje pasilieką̨s, bet jis yra ir *tautiškas*, vadinasi, atitinką̨s tautos dvasines ir fizines ypatybes, visą tautos individualybę ir visą josios prigimtį. Per savo sukurtą kultą tauta, kaip bendruomenė, santykiuoja su Dievybe ir šituose savo santykiuose apreiškia ir pasaulio, ir Dievo savotišką, nepasekamą ir nepakartojamą pergyvenimą. *Prigimtojo kulto formos yra ne atskirų asmenų išradimai, bet savaimingas tautinės individualybės ir tautinės dvasios išsiveržimas ir susikristalizavimas regimais pavidalais.*

Šitie prigimtojo tautos kulto pavidalai kaip tik ir sudaro materialinę atramą krikščioniškajai liturgijai. Kristaus religija nėra tam, kad sugriautų tai, kas yra sukurta prigimtomis

[6] Op. cit., p. 71.

žmogaus pastangomis, bet tam, kad šitų pastangų laimėjimus pašvęstų ir patobulintų. Todėl ir krikščionybės liturginės formos niekados neneigė ir neneigia tautinio kulto formų. Dar daugiau, jos kaip tik ant šitų tautinių formų ir yra pastatytos. *Tauta susikuria savas santykiavimo su Dievu formas, kurioms krikščionybė suteikia išganomosios jėgos.* Tautinio kulto formos kyla iš žmogaus santykio su gyvenamąja jo aplinka, su jį apsupančia gamta, trumpai, su *kraštovaizdžiu* (*Landchaft*). Dvasinis ryšys tarp tautos ir josios kraštovaizdžio, pasak Kampe's, yra *tautos papročiai*. „Jie tvarko šitą abipusį santykį (tarp tautos ir kraštovaizdžio), nes jie yra, iš vienos pusės, kraštovaizdžio apsireiškimas tautos gyvoje sąmonėje, iš kitos, – normavimas ir objektyvavimas tautos santykių su josios prigimta aplinka. Ant šito abipusio santykio tarp žmogaus ir gamtos Bažnyčia stato sakramentalinį simbolinių kulto veiksmų pasaulį, kad tuo būdu užgrįstų tarpą tarp antgamtinės ir gamtinės tvarkos <...>. Šituos tautos simbolius Bažnyčia įtraukia į savą Dievo garbinimą ir suteikia jiems antgamtinės galios. Tautos papročiai ir Bažnyčios papročiai yra palenkti vieni antriems, kaip ir pati tauta, ir Bažnyčia yra nuolatiniuose abipusiuose santykiuose. <...> Tuo būdu religiniai tautos papročiai, kurie prigimtojoje tvarkoje būtų „prigimtieji sakramentai", malonės tvarkoje taip pat užima tam tikrą vietą. Tik čia savo galią jie semia ne iš prigimto tautos sakramentalumo ir ne iš tautos sukurtos kunigystės, bet iš Kristaus teikiamos per Bažnyčią tautai galybės."[7] Tautinė simbolika esti įimama į krikščioniškąjį kultą, jai esti įkvepiama nauja dvasia, ir tuo būdu ji tampa antgamtinių malonių ir antgamtinių dovanų tarpininke. *Krikščioniškų sakramentų ir sakramentalijų formos yra tautinės.* Jų vartojami daiktai yra tautos paversti simboliais, o krikščionybės pašvęsti Gyvojo Dievo Dvasia.

O. Caselis O. S. B. dar trylika metų prieš minėtą W. Kampe's veikalą, tyrinėdamas santykius tarp klasikinės senovės ir senojo krikščioniškojo kulto, priėjo išvados, kad „antikinė forma buvo apsaugojantis kevalas evangeliškajam pirmykš-

[7] Op. cit., p. 135, 140.

čiam krikščioniškajam branduoliui."[8] Ir šitas kevalas, suėmęs krikščioniškąjį kultą į aiškias, racionalias, kartais net sustingusias formas, kaip tik buvo apsauga nuo germaniškojo religinio neformingumo, nuo individualizuojančio linkimo ir subjektyvumo. Kol krikščionybė susidūrė su subjektyviai nusiteikusiomis germanų tautomis, ji jau buvo savam kultui laimėjusi aiškių ir pastovių antikinių formų. O. Caselis įrodinėja, kad tarp senojo *krikščioniškojo* ir *antikinio* kulto esama labai ankštų ryšių. Senovėje, kaip ir krikščionybės pirmaisiais amžiais, kultas buvo *gyvenimo centras*. Senovėje, kaip ir krikščionybėje, kultas buvo *bendruomeninis dalykas*, kuris normuodavo individualinį gyvenimą. Taip pat pranašavimai, eucharistinės puotos, epifanijos, pascha savo formomis yra antikiniai dalykai. Antikinis yra maldų ir giesmių stilius, antikiniai yra liturginiai drabužiai ir liturginiai indai, antikiniai yra gestai ir ceremonijos. „Taigi senovė, konkretaus formingo religinio gyvenimo senovė, bet jau krikščioniškai pakilninta senovė"[9], – užbaigia savo išvadas Caselis.

Senojo krikščionybės kulto organiškas ryšys su antikinio gyvenimo religinėmis formomis kaip tik yra ryškus pavyzdys, kiek tautinis kultas yra būtina antgamtinių misterijų atrama. Ir juo žmogui yra artimesnės liturginės formos, tuo labiau jam yra suprantamas ir giliau pergyvenamas krikščioniškasis turinys. O šitos formos tada yra jam artimos, kai jos yra paimtos iš *jo* tautos. Šiandien krikščionybėje daugelis dalykų mums atrodo tamsūs ir keisti dėl to, kad mes jau esame per toli nuo antikinės dvasios ir nuo antikinių simbolių, kurie likę krikščioniškojoje liturgijoje. Rytų Bažnyčios liturgijų įvairumas yra artimesnis ir krikščioniškajai, ir tautiškajai dvasiai. Rytų Bažnyčia yra išsaugojusi tautinį liturginių formų pagrindą. Tuo tarpu Vakarų Bažnyčia net ir savo liturgijoje labiau pabrėžia savo, kaip Visuotinės Bažnyčios, charakterį. Lotynų kalba ir romiškoji liturgija šiam charakteriui labai gerai tinka. Bet tai

[8] Altchristlicher Kult und Antike. – „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft", 1923, p. 17.
[9] Op. cit., p. 15.

yra tik išviršinis visuotinumo ženklas, kuris yra daugeliui tautų svetimas, nes neturi atramos tautinėje jų individualybėje. Galima tikėtis, kad ryškėjanti tautų sąmonė, tautos sąryšio su josios kraštovaizdžiu atsigavimas, tautinės simbolikos atgimimas turės nemaža įtakos ir liturginėms formoms. Tikrasis Bažnyčios visuotinumas apsireiškia ne išviršinių formų, bet išvidinės dvasios vienodumu. Sekminių Dvasia kalbėjo įvairiomis kalbomis. Tai yra simbolis kiekvienam apaštalavimui.

Visa tai rodo, kad liturginės formos yra atsirėmusios į tautinio religinio kulto formas. *Tautinis kultas sudaro krikščioniškajai liturgijai materialinį pagrindą.* Todėl kur nyksta arba skursta tautiniai religiniai papročiai, ten ir liturginės formos turi neišvengiamai sustingti ir pasidaryti svetimos. W. Kampe sako, kad joms stingstant „ir liturginis gyvenimas, kiek jis priklauso nuo tikinčiųjų nusiteikimo, esti sulaužomas, ir simbolinė jo kalba pasidaro nebesuprantama."[10] Kitoje vietoje W. Kampe tvirtina, kad „ryšys tarp gamtos, tautos papročių ir maldos yra toks ankštas, kad visas religinis gyvenimas patenka pavojun, jei žmogus yra išplėšiamas iš šito suaugimo su tauta ir su aplinka. Su tautos papročiais žlunga ne tik kuri nors konkreti religinė forma, bet apskritai visas religinis gyvenimas, jeigu nepasiseka žmogaus vidui suteikti naujų konkrečių formų ir suvesti jį į santykius su nauju pasauliu."[11] Štai kodėl žmonių sąmonėje pasikėsinimas ant tautinės individualybės visados yra laikomas savotiška *sacrilegium. Juo labiau žmogus yra suaugęs su savo tautos simbolika, juo suprantamesnės jam yra liturginės formos ir juo visas jo gyvenimas turi stipresnį religinį pagrindą.*

4. Tauta kaip Bažnyčios atrama

Tautiška mąstysena, tautiškas solidarumo jausmas, tautiškas estetinis nusiteikimas, tautiniai papročiai, tautinė bendruomenė, tautinis menas yra regimos ir konkrečios *tautos*

[10] Op. cit., p. 136.
[11] Op. cit., p. 138.

apraiškos. Iš kitos pusės, Dievo supratimas ir pergyvenimas, Šventųjų bendravimas, liturgija, dogmos yra regimos ir konkrečios *Bažnyčios* apraiškos. Jeigu tad atskiros *tautinio* gyvenimo sritys sudaro materialines atramas atskiroms *religinio* gyvenimo sritims, visai aišku, kad *tautinio gyvenimo visuma, arba Tauta, turi sudaryti materialinę atramą ir materialines sąlygas religinio gyvenimo visumai, arba Bažnyčiai. Bažnyčia, kaip religinė visuma, yra atsirėmusi į tautą, kaip į sintetinę gyvenimo formą.* Savo uždavinį išganyti sielas Bažnyčia daugiau vykdo per atskirus asmenis. Bet antrą savo uždavinį – plėsti ir stiprinti Dievo Karalystę – Bažnyčia vykdo daugiau per tautas. Tauta Bažnyčios istorijoje ir Bažnyčios išsivystime nėra tik objektas, kuris antgamtinio gyvenimo pradus priima. Tauta yra ir subjektas, arba veikėjas, kuris šituos pradus stiprina, plečia ir ugdo. *Bažnyčios gyvenime tauta yra aktyvi Kristaus Karalystės darbininkė.*

Netrukus matysime, kad kiekviena tauta turi tam tikrą paskyrimą, kurį atlikti gali tik ji pati. Šiuo atžvilgiu visuotinis Bažnyčios paskyrimas yra tikrumoje vykdomas tautų, kiek jos aktyviai dalyvauja Dievo Karalystės kūrimo darbe. Vl. Solovjovas todėl ir sako, kad tautą „turime laikyti tam tikra dieviškąja jėga, kuri yra būtina įvykti Dievo Karalystei ir įsigalėti Dievo valiai žemėje."[12] Bažnyčia yra reikalinga tautų ne tik tam, kad galėtų sukurti žmogui suprantamą ir pajaučiamą liturgiją, bet ir tam, kad galėtų atlikti dieviškąją savo misiją.

Iš kitos pusės, kol Bažnyčia nėra apėmusi visų tautų, kol tautiniai laimėjimai – simboliai, papročiai, menas – nėra Bažnyčios organiškai pasisavinti, tol Josios kūnas nėra išaugęs ligi Kristaus amžiaus pilnybės, kaip yra pasakęs šv. Paulius. Šiuo atžvilgiu W. Kampe teisingai sako, kad „pilnas žmogiškojo Bažnyčios kūno pavidalas bus pasiektas tik tada, kai dieviškoji Bažnyčios Dvasia pasisavins atšiaurią visų tautų kultūros medžiagą, ją antgamtiškai perdirbs ir įdvasins."[13] *Todėl ku-*

[12] Nationale und politische Betrachtungen, Stuttgart, 1922, p. 32.
[13] Op. cit., p. 156.

rios nors tautos išėjimas iš Bažnyčios reiškia ne tik kiekybinį Josios narių sumažėjimą, bet taip pat integralinės dalies praradimą. Tautos apostazija turi visai kitokios reikšmės ir kitokios prasmės negu atskiro asmens apostazija. Dėl asmens apostazijos kenčia jis pats. Dėl tautos apostazijos kenčia Dievo Karalystė. Tautos apostazija visados yra skriauda Bažnyčios paskyrimui. Ką reiškia apostazija pačiai tautai, pamatysime vėliau.

Visa tai rodo, kad Bažnyčia *gali* ir *turi* apimti visas tautas ir kad kiekviena tauta linksta įeiti į Dievo Karalystės darbą Bažnyčios prieglobstyje. Bažnyčios vykdomos misijos yra reikalingos ne tik atskiriems žmonėms išganyti, bet ir Dievo Karalystei realizuoti. *Giliausia misijų prasmė atsiskleidžia ne atskirų asmenų įsijungime į Bažnyčią, bet visos tautos tapime Šv. Bendruomenės nariu.* Todėl ir misininkų pastangos palikti naujiems Bažnyčios nariams jų sukurtus papročius yra gilus išvidinio Bažnyčios visuotinumo apsireiškimas, nors, reikia pasakyti, jis ne kartą randa daug kliūčių išviršinėje Bažnyčios organizacijoje. Vakarų liturgijos, Vakarų organizacijos ir vakarietiško nusiteikimo skiepijimas juodajai arba geltonajai rasei negali būti misijų darbui išganingas. Dabartinis popiežius tai yra gerai supratęs, ir jis stengiasi taisyti šiuo atžvilgiu pasitaikiusias praėjusių laikų klaidas. *Religijos pakeitimas negali virsti tautinės individualybės pakeitimu.* Nauja religija turi kiek galima daugiau išaugti iš tautos dvasios. Tik tada tauta jausis esant organiškas Kristaus Kūno narys, o ne svetimas pradas jai neįprastoje organizacijoje.

II. Tautos dalyvavimas antgamtiniame gyvenime

1. Tautos Krikštas kaip tautos įvedimas į Šv. Bendruomenę

Tauta ne tik parengia materialinius pagrindus ir materialines sąlygas antgamtiniam gyvenimui, bet ir pati šitame gyvenime dalyvauja. Šv. Bendruomenė – *Communio sanctorum* susideda ne tik iš atskirų asmenų. Ji nėra suma, bet organinė visuma, kurioje dalyvauja tiek asmenys, tiek natūralios

bendruomenės. Krikščionybės liturgijoje šitas Šv. Bendruomenės įvairus charakteris išeina aikštėn skirtingose liturgijose moterims, mergelėms, našlėms, vyskupams, abatams, kentėtojoms, išpažinėjams ir t. t. Jeigu tad jau luominės skirtybės Šv. Bendruomenėje nedingsta, kaip gali dingti tokios gilios skirtybės, kaip kad tautinė individualybė? Vl. Solovjovas todėl ir sako: „Jei krikščionybė nereikalauja nuasmeninimo, ji negali reikalauti nė nutautinimo."[14] Antgamtinė Bendruomenė atsiremia į prigimtąsias bendruomenes jų nenaikindama, bet įimdama į save, perkeisdama ir pakilnindama. Tauta tuo būdu veikia ir antgamtiniame gyvenime kaip aktyvus jo narys ir kaip integralinė jo dalis.

Tasai žygis, kuris įveda tautą į Šv. Bendruomenę, yra josios *Krikštas*. Pirmykštė nuodėmė buvo ne tik asmeninė, bet ir bendruomeninė. Josios yra paliesti ne tik atskiri individai, bet ir visa žmonija *kaip tokia, kaip visuma*. Tuo būdu yra šitos nuodėmės paliesta ir tauta, nes tauta yra konkreti žmonijos reiškimosi forma. Kristus savo Kančios žygiu atpirko *visą* žmoniją, sujungdamas ją su dieviškuoju principu ir įvesdamas ją į trinitarinį gyvenimą. Šitą atpirkimą individualiai vykdo Krikšto sakramentas. Per Krikštą atskiri asmens ir atskiros bendruomenės esti atpalaiduojamos nuo fatališko nuodėmės prado ir įvedamos į atpirktosios žmonijos gyvenimą. Krikštas padaro, kad kuris nors asmuo ar kuri nors bendruomenė tampa Šv. Bendravimo nariu.

Taip yra ir su tauta. Tautos Krikštas padaro, kad tauta išeina iš grynai prigimtosios srities ir tampa antgamtinio gyvenimo dalyve. Prigimtasis josios sakrališkumas čia esti atbaigiamas ir paverčiamas tikra prasme *šventumu*. Pasikrikštijusi tauta yra ne tik *sacra*, bet ir *sancta*. Krikštas padaro, kad, pasak W. Kamp'es, „Dvasios dovanos susijungia su dorybėmis, tautinis *Eros* Bažnyčios šventovėje susitinka su dieviškąja *Agape* ir tampa josios apgaubtas, tauta tampa Kristaus Kūno nariu: ji tampa *anttaute*. Dieviškasis gyvenimas Šv. Dvasios kvėpimu per sielas nusileidžia į tautą, antgamtinis Bažnyčios gyvenimo principas išsklinda tautinėje bendruomenė-

[14] Nationale und politische Betrachtungen, p. 42.

je ir padaro ją Dievo tautos – Šv. Bendruomenės atvaizdu. <...> Malonės pilnybė skleidžiasi ir esti tautinių bendruomenių pasidalinama pagal kiekvienos gabumus ir charakterį, kurį kiekviena tauta turi Dievo Karalystėje. Tuo būdu tautos charakteris esti stiprinamas, kad atliktų savo, kaip nario Kristaus Kūne, paskyrimą. Kiekviena tauta yra pašaukta dalines savo tobulybes įjungti į Dievo Karalystės kūrybą, papildant jomis tai, ko dar stinga Kristaus Kūno pilnatvei. Dieviškasis Bažnyčios vieningumo principas sujungia tautas ir jas surenka Dievo Karalystėje, Kristaus, kaip Galvos, vadovaujamas, nenaikindamas prigimtųjų jų ypatybių."[15] Krikštas tuo būdu padaro, kad tauta iš tikro tampa antgamtinio gyvenimo veikėja. Dar daugiau! *Tapusi Šv. Bendruomenės nariu, tauta išreiškia savimi visą šitą Bendruomenę.* Kol tauta yra nepakrikštyta, tol ji konkreti *prigimtosios* žmonijos išraiška. Pakrikštyta ji tampa antgamtinės *atpirktosios* žmonijos – *civitatis coelestis* – išraiška. „Bažnyčioje tauta nebėra kokia nors šalia josios esančios misterijos figūra, bet ji, kaip anttautė, kaip Dievo Karalystės narys, gyvena ankštuose santykiuose su Bažnyčios paslaptimi. Ji nėra tik Bažnyčios dalis be savos prasmės (kaip, pvz., diecezija), bet narys, vadinasi, bendruomenė Dievo Karalystėje, turinti savą uždavinį ir savą paskyrimą. Tuo būdu tauta virsta naringa malonės bendruomene ir savimi atvaizduoja Bažnyčios visumą."[16] Krikštas yra tautos kelias į antgamtinį gyvenimą, į šito gyvenimo išskleidimą savoje bendruomenėje ir į atpirktosios žmonijos konkretų išreiškimą.

2. Tautos istorija kaip Atpirkimo plėtimas ir vykdymas

Per Krikštą tauta įeina į Šv. Bendruomenę ne tik statiniu, bet ir *dinaminiu* atžvilgiu. Ji įsijungia į Kristaus išganymo darbą *laike. Tautos istorija po tautos Krikšto tampa Atpirkimo istorijos dalimi.* Jau buvo minėta, kad kiekviena tauta Kristaus Karalystėje turi atlikti tam tikrą paskyrimą ir įvykdyti tam

[15] Op. cit., p. 120, 121.
[16] *W. Kampe*, op. cit., p. 172.

tikrą uždavinį. Šito paskyrimo atlikimas ir šito uždavinio vykdymas kaip tik ir sudaro giliausią tautos istorijos prasmę. Tautinis pašaukimas apima ne tik kultūrinį, bet ir religinį gyvenimą. Tauta turi atlikti tam tikrą misiją *prigimtojoje* tvarkoje. Bet ji turi taip pat tam tikrą misiją ir *antgamtinėje* srityje. Abiejų šitų misijų atlikimas vyksta tautos istorijoje. *Tautos istorija yra ne kas kita, kaip kultūrinės ir religinės tautinės misijos arba tautinio pašaukimo vykdymas.*

Kultūrinė tautinio pašaukimo pusė sudaro reikalingas sąlygas vaisingai vykdyti antgamtinį uždavinį. Kaip apskritai kultūra sudaro materialinę atramą religijai, taip ir tautinis kultūrinis uždavinys parengia sąlygas tautiniam religiniam uždaviniui. Paties šito religinio uždavinio vykdymas visados eina atbaigimo ir perkeitimo, arba transfigūracijos, linkme. *Šiuo atžvilgiu tautos istorija, kurią sudaro tautinio pašaukimo vykdymas, įsijungia į visuotinės transfigūracijos vyksmą ir tampa jojo dalimi.* Kiek visuotinė ir laukiama pasaulio transfigūracija vyksta jau šioje tikrovėje laiko ribose, tiek ji konkrečiai vyksta *tautų* istorijoje.

Pasaulio transfigūracija savo esmėje yra ne kas kita, kaip išganomojo Kristaus žygio suvisuotinimas. Tai, kas yra įvykę su Kristaus asmeniu, turi įvykti su visa žmonija ir su visu pasauliu. Todėl visas tasai periodas, kuris eina po Kristaus ligi istorijos pabaigos, yra vienas didžiulis Kristaus žygio plitimas laike ir erdvėje. Konkrečiai šito periodo uždaviniai vyksta *atskirų tautų* gyvenime. Štai kodėl ir sakome, kad tautos istorija yra Kristaus Atpirkimo plėtimas ir vykdymas. Viduriniais amžiais šita mintis buvo daug gyvesnė, negu dabar. Tuo metu net visai sąmoningai atskiroms tautoms būdavo uždedamos tam tikros pareigos Atpirkimo žygiui realizuoti. Galėjo šitas realizavimas būti netikęs arba klaidingas. Bet pati mintis, kad tauta savu gyvenimu ir sava istorija vykdo ir tęsia toliau Kristaus darbą, artindama pasaulį prie visuotinio perkeitimo, yra labai gili. „Nuolatinis žengimas perkeitimo linkui yra tautos istorijos prasmė."[17]

[17] *W. Kampe,* op. cit., p. 126.

3. Rasinio tautos prado įamžinimas

Rasės mitas mūsų dienomis vis labiau pradeda apvaldyti žmonių sąmonę. Kraujo balsas, kuris ilgus amžius buvo nepaisomas ir net slopinamas, atrodo, nori savotiškai atkeršyti už buvusį jo niekinimą. Bet visi šito mito kūrėjai ir kraujo balso atstovai pamiršta vieną dalyką: *tasai gyvenimas, kurį simbolizuoja kraujas, yra iš esmės surištas su mirtimi.* Gali kūno ir kraujo galia būti labai stipri, gali ji kurti kultūras ir jas žudyti, kaip mano J. A. Gobineau ar Chamberlainas, bet šitos galios prigimtyje slepiasi mirties šešėlis. Ir niekas negali gyvybės apsaugoti nuo žlugimo. Rasinio principo įamžinimas šioje tikrovėje yra didžiausia iliuzija, kokia tik kada nors žmonija buvo apgauta.

Vis dėlto krikščionybė pažada ir vitalinę sritį išgelbėti nuo amžino išnykimo ir įvesti ją į antgamtinį gyvenimą. Kūnų prikėlimo dogma skelbia, kad kūno ir kraujo mirtis yra tik laikinė, kad Kristaus Prisikėlimas yra laidas, jog ir mūsų vitalinis principas bus apsaugotas nuo amžino žlugimo. *Rasės mitas pateisinimą ir pagrindą randa tik krikščionybės moksle apie kūnų prikėlimą ir apie amžiną jų gyvenimą perkeistame pasaulyje.* Kas šitą mitą skelbia be ryšio su kūnų prikėlimo dogma, tas skelbia iliuziją.

Kūnų prikėlimo dogmoje esminis dalykas yra prisikėlusiųjų kūnų *tapatybė*. Kūnai kelsis *tie patys*. Jie bus perkeisti (nors ir ne visi!) pagal sudievintos sielos ypatybes – *resurget corpus spirituale*. Bet jie liks *tie patys*, kurie buvo ir šioje tikrovėje. Mums nebus duoti *nauji* kūnai, bet kelsis *mūsų* kūnai. Čia kaip tik ir glūdi rasinio tautos prado pašventimo ir įamžinimo šaknys. Tautinę individualybę sudaro ne tik dvasinis elementas, bet ir vitalinis. Etninis tautos tipas, kurį sukuria rasė ir gyvenamoji aplinka, turi grindžiamosios materialinės reikšmės visai tautinei individualybei. Šitoje individualybėje jis dalyvauja kaip integralinė josios dalis. Jeigu tad mes teigiame, kad antgamtinis gyvenimas nereikalauja nutautinimo, tai ne tik dvasine, bet ir fizine prasme. *Antgamtiniame gyvenime turi pasilikti ne tik dvasinės tautinės ypatybės, bet ir rasinės.* Kūnų prikėlimo tapatybė kaip tik patvirtina ši-

tą spėjimą. Kūnas negalėtų būti tas pats, jeigu jis netektų rasinio principo. Kaip šv. Augustinas savo metu gynė prisikėlusiųjų kūnų *lytiškumą* prieš vienašališką androcentrinį prisikėlimo supratimą, taip šiandien reikia ginti prisikėlusiųjų kūnų *rasiškumą* prieš vienašališką arišką prisikėlimo supratimą. Kiekviena rasė turi plastinį savo principą, kuris kuria kūno formas ir kuris skleidžiasi kūno gyvenime. Šitas principas negali būti panaikintas. Jis gali būti tik atpalaiduotas nuo visų kliudančių sąlygų, kurios prigimtojoje tikrovėje neleidžia jam tobulai išvystyti savo veikimo ir suformuoti kūną tokį, koks turėtų būti pagal šito principo pirmavaizdį. *Etninis tautos tipas dalyvauja antgamtiniame gyvenime per rasinio principo pasilikimą prisikėlusiųjų kūnų tapatybėje.* Štai kodėl W. Kampe ir sako, kad „kūno prisikėlimas yra sykiu tautų ir rasių prisikėlimas."[18] Tauta antgamtiniame gyvenime dalyvauja pradedant savo religine simbolika ir baigiant rasiniu pradu.

4. Tautos eschatologija

Tautos įsijungimas į Šv. Bendruomenę yra toks dalykas, kuris turi lemiančios reikšmės visam josios gyvenimui. Kaip sykį pakrikštytas asmuo negali panaikinti Krikšto charakterio, taip ir tauta, sykį tapusi Kristaus Kūno nariu, negali iš jo pasitraukti, nesukrėtusi savo gyvenimo pagrindų. *Pakrikštytai tautai nėra kelio atgal.* Tautos apostazija nėra josios grįžimas į pirmykštį prigimtą padėjimą. Tautos apostazija gali būti tik sąmoningas nusikreipimas nuo antgamtinio principo, šito principo paneigimas ir kova su juo. Tai yra visai kas kita, negu antgamtinio gyvenimo nepažinimas arba jo nepriėmimas. W. Kampe, kalbėdamas apie tautos pakrikštijimą, teisingai sako, kad „tautos sukrikščioninimas rodo, kad šita tauta yra įžengusi į paskutinį savo amžiaus periodą, kad ji pasiekė paskutinį lemiantį tobulumą, kuriame ji turi pasilikti."[19] Istorija, pasak W. Kampe's, žino daugybę *prieš*krikščio-

[18] Op. cit., p. 112.
[19] Op. cit., p. 129.

niškų tautų. „Bet nėra nė vienos *po*krikščioniškos tautos."[20] Tai reiškia, kad nė viena istorinė tauta nėra grįžusi atgal į prigimtąjį savo gyvenimą, kurį ji turėjo prieš tapdama krikščioniška. Jeigu toks grįžimas būtų, jis reikštų tautos, kaip bendruomenės kovą prieš antgamtinį gyvenimą. Ir tai būtų nepaprasta tautos tragika, tautos kaip bendruomenės, kaip organinės visumos.

Čia mes paliečiame tautos eschatologijos problemą. Paprastai, kai kalbama apie „paskutinius daiktus", tariant katekizmo žodžiais, turima galvoje atskirus asmenis ir jų likimą. Bet savo eschatologiją turi ne tik asmens. Atskirų asmenų eschatologija vyksta kiekvieną kartą su jų individualine mirtimi. Ir šitoji asmeninė eschatologija net nėra paini ar sunki problema. Visuotinė eschatologija, eschatologija žmonijos ir konkrečių josios apraiškų – štai kas yra problema, kuri kelia žmogaus sąžinėje didelių neramumų. Kas bus su *mano* tauta? Kokią vietą *ji* užims toje kosminėje gėrio ir blogio kovoje? Štai klausimai, kurie negali nerūpėti krikščioniškajai sąžinei. Praktinis atsakymas į šituos klausimus kaip tik ir sukuria bendruomeninę eschatologiją, kurios negali išvengti nė viena tauta. Žmonijos *gyvenimas* reiškiasi tautomis. Žmonijos *likimas* taip pat išsispręs tautų likimu.

Didžioji apostazija, apie kurią kalba Apokalipsė, nėra tik individualinis atkritimas nuo išganomojo Kristaus vyksmo. Tai taip pat nėra klaidingas Kristaus dėsnių supratimas ir vykdymas. Jokia erezija nėra dar apostazija. Tauta, einanti klaidingu keliu, dar nėra paneigusi savo ryšio su antgamtiniu gyvenimu. *Visiškas* paneigimas, *visiškas* ir sąmoningas atsisakymas – štai kas sudaro tos apokaliptinės apostazijos turinį. *Iš Apokalipsės yra visiškai aišku, kad šitos didžiosios apostazijos dalyviai bus ne tik atskiri asmens, bet ištisos žmonijos grupės, mūsų terminais kalbant, ištisos tautos.* Gėrio kova su blogiu vyksta ne tik atskirų asmenų, bet ir tautų pastangomis ir galia. Atskiros tautos istorijos išsimezgimo eigoje taip pat apsisprendžia imti žvėries žymę ir jo skaitlinę ar būti

[20] Op. cit., p. 130.

pažymėtos Avinėlio ženklu. Šitas apsisprendimas kaip tik ir sudaro tos apokaliptinės tautinės tragikos esmę. Jis suskaldo tautą. Tautinė vienybė gėrio ir blogio atžvilgiu negali išlikti. Apokaliptinis apsisprendimas perskelia tautą į dvi dalis. Jis sukuria tikrumoje *dvi* tautas ir vieną pastato prieš antrą. Apokaliptinis apsisprendimas veda tautas arba į Kristų, arba į antikristą. Toji kova, kurią vaizduoja šv. Augustinas savo veikale „De civitate Dei", apokaliptiniu metu išeina aikštėn ir persimeta net į tautos sąmonės bei į tautinės individualybės gelmes. *Ir tautos nariai yra atsakingi, kur nueis jų tauta, kaip ji apsispręs, kokia josios dalis atskils nuo Kristaus, nes solidarus atsakingumas yra ne iliuzija, bet fatališka tikrovė.* Todėl tautos eschatologija visados yra skaudi sąžinės problema. Ją jaučiame ypač mes, kurie gyvename tokiais laikais, kada apokaliptinių tautų būrimasis kovai su Avinėliu, atrodo, vis eina kas kartą ryškyn. N. Berdiajevas, kalbėdamas apie naujuosius viduramžius, yra pastebėjęs, kad ateities karai bus *religiniai*. Galimas daiktas, kad jo pranašystė įvyks. Tik reikia pridurti, kad tai bus kova ne tarp religijos ir religijos, kaip buvo Reformacijos metu, bet *tai bus kova tarp religijos ir nereligijos, tarp Avinėlio ir žvėries bei jo pranašo.* Ir mūsų – kiekvieno krikščionio – tauta atsistos vienoje arba antroje pusėje!

Štai keletas tautos teologijos nuotrupų. Tik nuotrupų, nes šiuo metu dar nėra jokios galimybės plačiau išvystyti čia paliestas problemas. Viena tik aišku, kad tauta, kaip vienetas ir kaip bendruomenė, sudaro antgamtinio gyvenimo pagrindus ir pati aktyviai šitame gyvenime dalyvauja. Visos krikščionybės misterijos vyksta ne tik asmeniui, bet ir *tautai.* Šios minties akivaizdoje krikščionybės gyvenimas įgyja kitokios šviesos: jis tampa tarsi pakilnintas ir nuskaidrintas. Jame pajaučiame antgamtinio solidarumo ryšį. Ir laužydami baltą plotkelę mes žinome, kad Kristus atėjo ne tik man ar tau, bet ir *mūsų Tautai.*

KRIKŠČIONIŠKASIS TURINYS IR LIETUVIŠKOJI FORMA

Lietuviškosios istoriosofijos bandymas

1. *Religijos ir tautybės santykiai*

Tautinio elemento vaidmuo religijoje, specialiai krikščionybėje, šiandien sudaro vieną iš svarbesnių aktualių klausimų. Tautų atbudimas ir jų aktyvus reiškimasis visame gyvenime negalėjo nepaliesti ir religinės srities: čia tuojau iškilo religijos ir tautybės santykių problema. Jeigu humanizmo laikai sprendė klausimą, kaip santykiuoja žmogiškumas *su religija, tai mūsų laikams reikia išspręsti, kaip santykiuoja su religija* tautiškumas. Dėl to norint susekti išvidinius ryšius tarp krikščioniškojo turinio ir lietuviškosios formos, visų pirma reikia, bent iš principo, nustatyti gaires religijos ir tautybės santykiams.

Religija, paprastai sakoma, yra žmogaus santykiavimas su Dievu. Šitas santykiavimas gali būti sąmoningas, aktualus, apsireiškiąs tam tikrais ženklais ir tam tikromis formomis. Tuomet mes turime religiją psichologine ir moraline prasme arba tai, ką šv. Tomas yra pavadinęs religijos dorybe – *virtus religionis*. Bet šitas santykiavimas gali būti ir nesąmoningas. Jis gali likti pasislėpęs žmogaus dvasios, jo prigimties gelmėse, nes prigimties gelmės visados yra susijusios su Dievu, kaip su pirmąja savo Priežastimi ir su savo Palaikytoju. Dievas turi nuolatinių santykių su žmogumi ne tik dėl to, kad jis jį sukūrė, bet ir dėl to, kad jis jį palaiko, nes dieviškoji Apvaizda yra ne kas kita, kaip kuriančiojo dieviškojo akto pratęsimas laike. Šitaip suprastas žmogaus santykiavimas su Dievu arba šitaip suprasta religija jau bus imama ontologine prasme. Apie tokią religiją yra sakoma, kad ji yra žmo-

gui įgimta. Psichologine ir moraline prasme religijos žmogus gali išsižadėti ir ją pamesti. Bet jis niekados negali nutraukti savo prigimties santykių su Dievu, vadinasi, jis negali išsižadėti religijos ontologine prasme. Nereikia nė aiškinti, kad psichologiškai ir morališkai suprastos religijos pagrindas yra religija, suprasta ontologiškai. Dar daugiau, religija, kaip moralinė dorybė ir psichologinis pergyvenimas, yra ne kas kita, tik ontologinių savo prigimties santykių su Dievu suvokimas, jų įsisąmoninimas ir jų konkretus pripažinimas. Ontologiniai santykiai su Dievu visados sudaro giliausią religijos pagrindą.

Šiuo tad atžvilgiu galima tvirtinti, kad *religija yra pats žmogiškasis buvimas.* Ne koks nors šito buvimo atžvilgis, ne kokia nors forma, bet pats žmogiškasis buvimas kaip toks. Žmogiškasis buvimas yra buvimas religijoje, per religiją ir iš religijos. G. Papini yra pasakęs, kad tikrumoje Dievo šaukiasi net tas, kuris jam piktžodžiauja. Šita mintis turi gilios prasmės. Jeigu žmogus yra sukurtas pagal Dievo paveikslą, jeigu Dievas yra jo pirmavaizdis, vadinasi, žmogus bus tiek žmogus, kiek jis artinsis prie savo pirmavaizdžio, kitaip sakant, kiek jis turės nuolatinių ir gyvų santykių su Dievu, arba religijos. Religijos nustojimas ontologiniu atžvilgiu yra ir žmogiškumo nustojimas. Religija sudaro žmogiškojo buvimo turinį, duoda jam prasmę ir tikslą.

Tautybė jau kitaip santykiuoja su žmogiškuoju buvimu. Tautybė žmogiškajam buvimui yra ne turinys, bet *forma.* Žmogiškasis buvimas savo konkrečiose apraiškose įgyja įvairių būdų, tarp kurių yra ir tautinis būdas, arba tautybė. Žmogus savotiškai gyvena ir veikia jau kaip individas. Taip pat savotiškas jis yra kaip vyras ar moteris. Prie šitų individualinių ir lytinių buvimo bei veikimo būdų prisideda dar tautinis būdas, sukurtas rasės, gyvenamosios aplinkos ir istorinio likimo. Tautybė nėra kokia substancija žmogiškojoje būtybėje, nėra koks nors atskiras elementas arba sritis. Ji yra konkreti žmogaus būsena ir veiksena, kuri apima visą žmogaus būtybę, visas jo galias ir visas jo sritis. Jeigu individualinė būsena bei veiksena yra per siaura, kad joje žmogišku-

mas sugebėtų pilnai apsireikšti, jeigu lytinė būsena yra per plati, nes ji yra tik dvejopa, tai tautinė būsena yra kaip tik tinkama, nes joje žmogiškajam pradui yra pakankamai ir įvairumo, ir platumo. Štai dėl ko tautybė visais laikais buvo vienas iš pagrindinių apsprendžiamųjų gyvenimo veiksnių. Mūsų laikais šita josios įtaka tik pradėta suvokti ir sąmoningai kultivuoti. Bet tautybės vaidmuo buvo realus visados. Tautybė apsprendė savo formomis žmogaus mąstymą, jo papročius, jo kūrybą, jo valstybines ir visuomenines institucijas. Tautybė apsprendė ir žmogaus religiją.

Nusistačius, kad religija yra žmogiškojo buvimo turinys, o tautybė jo forma, nesunku bus suprasti, kad *santykiai tarp religijos ir tautybės yra nepaprastai gilūs ir organiški.* Religija ir tautybė sudaro konkrečią žmogaus egzistenciją: pirmoji pripildo šitą egzistenciją turinio, o antroji suteikia jai pastovių formų. Be religijos žmogiškasis buvimas būtų be turinio, be prasmės ir be tikslo. Be tautybės jis neturėtų konkrečių formų, dėl to būtų nesuvokiamas, negyvenimiškas ir nereikšmingas. Religija ir tautybė yra du pagrindiniai žmogaus gyvenimo pradai, kurie šitą gyvenimą įprasmina ir jį padaro vertingą. Žmogiškasis buvimas sujungia religiją ir tautybę neperskiriamais ryšiais ir kiekvieną pradą palenkia tarpusavinei įtakai.

Religija darosi palenkta tautybei ta prasme, kad konkrečiai ji gali reikštis tik tautinėmis formomis. Tiesa, jau kiekvienas žmogus kaip individas santykiuoja su Dievu savotiškai. Bet šitas individualus santykiavimas yra per smulkus, kad jis galėtų susikurti išviršinių, regimų ir pastovių formų. Tokių formų sukuria tik tautybė. *Tauta duoda religijai konkretų reiškimosi būdą.* Tai yra faktas, kurį religijų istorija visiškai patvirtina. Net pats Kristus, priimdamas žmogiškąją prigimtį, neapsireiškė kažkokiu bendru žmogumi, bet tam tikros rasės, tautos ir amžiaus tipu. Jo duotas Apreiškimas taip pat kalba savo laiko ir savos tautos kalba, simboliais ir palyginimais. Tautinis elementas religijoje yra labai ryškus ir labai reikšmingas. Jis padaro religiją *šios tikrovės* religija. Dėl to kiekviena religija yra ir turi būti tautiška, vadinasi, atitin-

kanti konkrečiomis formomis tautos dvasią. Savo turiniu ji gali būti tarptautinė ar anttautinė. Bet konkrečiomis savo reiškimosi formomis, savo egzistenciniu būdu ji turi būti išaugusi iš tautinės individualybės. Kitaip ji bus žmogui svetima, nesuvokiama ir nepergyvenama, nes kiekvieną daiktą žmogus gali priimti į save tik tada, kai jis apsireiškia jo dvasiai artimomis formomis.

Iš kitos pusės, tautinės formos religijoje taip pat patiria savotiškos įtakos. Turinys ne tik esti formos apipavidalinamas, bet jis tam tikru būdu keičia ir pačią formą. Tiesa, forma iš esmės visados lieka ta pati. Bet josios tendencijos, josios kryptis, josios apraiškos turinio įtakoje gali kisti ir faktiškai kinta. Tai yra kiekvienos formos likimas. Tai yra sykiu ir tautinės formos, arba tautybės, likimas, kai ji susiduria su religija. Religija pripildo tautybę turinio ir sykiu jai padaro vienokios ar kitokios įtakos. Santykiuose su religija tautybė esti pakilninama, iškeliama iš grynai prigimtų sferų; jai esti nurodomas transcendentinis idealas; ji esti paskatinama iškelti iš savęs ko daugiausia kūrybinių jėgų, nes tautų gyvenime religija visados yra apsireiškusi, kaip nepaprastas kultūrinis akstinas, nors kultūrą skatinti ir nėra pirmaeilis religijos uždavinys. Be abejo, susekti religijos įtaką tautybei esti lengviau tada, kai tauta keičia savo religiją. Kai religija yra su tauta suaugusi nuo neatmenamų laikų, religijos palikti tautybėje bruožai gali būti tik labai sunkiai susekami, nes čia niekados nėra aišku, kas yra sukurta religijos įtakoje, o kas yra kilę iš pačios tautinės individualybės prigimties. Bet tada, kai dėl kurių nors priežasčių tauta palieka senąją savo religiją ir prisiima naują, šitos naujos religijos įtaka tautinei individualybei, kuri pasilieka ta pati, gali būti susekama žymiai lengviau. Šiuo tad atžvilgiu lietuvių tautos pasikrikštijimas lietuviškosios individualybės tyrinėjimui yra labai reikšmingas. Čia mes kaip tik konkrečiai galime pastebėti, kaip tautinė lietuviškoji individualybė kito amžių eigoje naujos religijos veikiama.

Visa tai rodo, kad religijos ir tautybės santykiai yra turinio ir formos santykiai. Kaip kiekviename daikte turinys ir

forma sudaro vieną ir vieningą būtybę, taip žmogaus buvime religija ir tautybė sudaro vieną vieningą žmogiškąjį gyvenimą. Ilgų amžių žmonijos istorija labiau pabrėždavo religiją, kaip žmogiškojo gyvenimo turinį, nors tautybė niekados nebuvo likusi be reikšmės. Pastarieji laikai pradeda kelti aikštėn tautybę, kaip žmogiškojo gyvenimo formą. Šiandien net yra pavojaus, kad šitas formalinis gyvenimo pradas gali nustelbti turininį pradą, kad pro tautybę žmogus gali nepastebėti religijos. Vis dėlto pats tautybės kaip formos iškėlimas, pastangos ją išvystyti, ją pažinti ir pamilti yra geros ir remtinos. Reikia jas tik saugoti nuo iškrypimo, kaip ir kiekvieną kitą žmogiškąjį pasiryžimą.

Kaip santykiuoja religija su tautybe apskritai, taip santykiuoja krikščionybė su lietuvybe specialiai. Krikščionybė sudaro žmogiškojo gyvenimo turinį, o lietuvybė tam tikros žmonių grupės gyvenimui suteikia pastovių ir konkrečių formų. Tiems žmonėms, kuriuos mes vadiname lietuviais ir krikščionimis, krikščionybė reiškiasi lietuviškomis formomis: *jų krikščionybė yra lietuviška,* kaip prancūzų prancūziška arba vokiečių vokiška. A. Wormsas yra gražiai pasakęs, kad „kaip nėra žmogaus kaip tokio, bet tik vokiški, prancūziški, itališki žmonės, taip lygiai nėra nė krikščionio kaip tokio, bet tik vokiški, prancūziški, itališki krikščionys. Tautiškumas yra spalva ir žmogiškumo, ir kartu krikščioniškumo."[1] Tai tinka ir lietuviams. Lietuvis krikščionis nėra kažkoks bendrinis krikščioniškas tipas, bet jis yra *lietuviškas krikščionis.* Krikšto priėmimu lietuvių tauta įsijungė į krikščioniškųjų tautų šeimą ir tuo pačiu įnešė į šitą šeimą tautinės savo individualybės formų. Krikščionybė šalia kitų konkrečių tautinių savo egzistencijos būdų įgijo dar ir lietuvišką būdą. Lietuvių gyvenamoje teritorijoje Kryžius buvo sulietuvintas. Šv. Dvasia į lietuvių tautą prabilo josios kalba, kaip kad toji pati Dvasia pirmųjų Sekminių metu kalbėjo persams, medams, žydams – kiekvienam jų kalba.

Iš kitos pusės, lietuviškoji tautinė individualybė taip pat patyrė nemaža įtakos iš krikščionybės. Krikšto priėmimas

[1] „Seele", Monatschrift, 1933, Nr. 5.

mūsų tautai reiškė visiškai naują gyvenimo periodą. Su krikštu prasidėjo naujas mūsų tautos istorinis likimas. Tuo tarpu istorinis likimas yra stipriausias tautinės individualybės formuotojas ir josios keitėjas. Krikščioniškasis mūsų tautinės istorijos tarpsnis savotiškai keitė mūsų individualybę, vienus josios bruožus stiprindamas, kitus silpnindamas arba keisdamas vienokia bei kitokia linkme.

Konstatavę šitą abipusę sąveiką tarp religijos ir tautybės, tarp krikščionybės ir lietuvybės, toliau kaip tik ir norėtume iškelti, kokios įtakos krikščioniškasis turinys turėjo lietuviškajai formai, ir kaip lietuviškoji forma pasisavino krikščioniškąjį turinį. Be abejo, šiuo tarpu bus galima krikščionybės ir lietuvybės santykius nušviesti tik labai bendrai ir labai abstrakčiai. Mes dar per maža turime parengiamųjų šiam klausimui tyrinėjimų iš istorijos, papročių ir meno srities. Tuo tarpu tik gili tautinės mūsų kūrybos krikščioniškojo periodo analizė galėtų minėtai problemai duoti konkretesnės medžiagos. Šiuo tarpu reikia pasitenkinti tik bendrais, daugiau intuityvinio pobūdžio, spėjimais, kurių platesnis išvystymas, galimas daiktas, kai ką pakeistų arba verstų kitaip pasakyti. Dėl to šias mintis autorius laiko tik bandymu, kuriuo yra išreiškiama tik pati bendriausia problemos koncepcija.

2. *Krikščioniškojo turinio įtaka lietuviškajai formai*

Pirmoje eilėje mums tenka paliesti klausimą, kokios įtakos turėjo krikščionybė tautinei mūsų individualybei. Istorikai jau daug yra įrodinėję, kad krikščionybės įnašas į lietuviškąją kultūrą yra nepaprastai didelis ir gausus. Jau tik tas vienas faktas, kad krikščionybė mums sukūrė mokyklas, iš kurių išaugo mūsų kultūros pionieriai, rodo, kokią gilią vagą ji yra išvariusi lietuviškosios kultūros dirvoje. Bet su šita kultūrine įtaka savaime siejasi ir kitas klausimas, būtent kuria linkme krikščionybės įtakoje pasisuko lietuviškosios tautinės individualybės išsivystymas. Kiekviena tautinė individualybė yra dinaminis dalykas, kuris nuolat kinta ir išsivysto.

Religijos pakeitimas yra toks svarbus tautos gyvenime veiksnys, kad jis šitą nuolatinį tautinės individualybės tapimą savaime nukreipia vienokia ar kitokia linkme. Todėl ir lietuvių tautos pasikrikštijimas negalėjo likti be ryškesnių žymių josios individualybėje. Kokios yra šitos žymės?

Jeigu vaduodamiesi moderniosios etnologijos tyrinėjimais pripažinsime, kad aukštosios kultūros tautos yra vienoks ar kitoks trijų pirmykštės kultūros tipų – totemistinio, matriarchatinio ir nomadinio junginys, tai lietuvių tauta bus toks junginys iš dviejų tipų – iš matriarchatinio ir nomadinio. Totemistinio tipo joje nežymu. Matriarchatinis tipas, arba matriarchatinė dvasios struktūra, lietuvių tautinėje individualybėje istoriškai sudaro žemutinį – senesnį sluoksnį, o nomadinis aukštesnį – naujesnį. Vis dėlto matriarchatinis sluoksnis, kad ir senesnis, lietuvių tautoje pasiliko toks stiprus, kad jo dvasios žymių ir jo įtakos mes užtinkame visose lietuviškosios kultūros srityse. Mes nekuriame tiktai simbolių arba mitų, kaip graikai, apie matriarchatinius tautos laikus. Mes realiai gyvename buvusios matriarchatinės gadynės poveikyje. Didelė motinos pagarba lietuviškose šeimose, motinos vaidmuo šeimoje, kaip jį aiškiai rodo mūsų liaudies dainos, moters aktyvus vaidmuo senovės lietuvių religijoje, geometrinių figūrų stilizacija ir augalų motyvai liaudies raštuose bei ornamentikoje, kaimai linijos pavidalo (*Reihendorf*) – štai tos žymės, kuriomis etnologija charakterizuoja matriarchatinį kultūros tipą ir kurios visos yra randamos lietuvių kultūroje net ligi pat mūsų dienų. Matriarchatinio prado buvimas lietuvių tautinėje individualybėje yra aiškus.

Bet taip pat aiškus yra ir nomadinis pradas. Etnologija šitą pradą charakterizuoja, kaip plačių užsimojimų, didelių žygių dvasią. Ji nėra prisirišusi prie žemės, kaip matriarchatinė dvasia. Nomadinis žmogus yra klajoklis pirminėje kultūroje ir užkariautojas aukštojoje kultūroje. Jis kuria dideles valstybes, kurios imponuoja savo plačiomis erdvėmis, savo įstatymais, savo visuomeninėmis institucijomis. Nomadinis žmogus yra valstybininkas, įstatymų leidėjas, organizatorius. Kad lietuvių tauta tokį periodą savo istorijoje yra pergyve-

nusi, tai yra daugiau negu tikra. Mūsų valstybė, kuri traukėsi nuo Baltijos ligi Juodųjų jūrų, buvo nomadinės mūsų dvasios padaras. Tos pačios dvasios buvo sukurti pirmieji mūsų įstatymų kodeksai. Ta pati dvasia sukūrė hierarchinę visuomenės gyvenimo struktūrą: bajorus ir valstiečius, nes aristokratinis principas yra randamas tik nomadiniame kultūros tipe.

Šitų tad dviejų pradų susijungimas, jų sąveika kaip tik ir sukūrė mūsų tautos istoriją. Kokios reikšmės čia turėjo krikščionybė? Visų pirma tenka pastebėti, kad krikščionybė į lietuvių tautą atėjo tuo metu, kada nomadinis mūsų individualybės pradas buvo pačiame klestėjime. Vytautas savo darbais plačių užsimojimų ir didžių žygių troštančią lietuvio nomado dvasią buvo iškėlęs ligi aukščiausio laipsnio. Nuo to laiko nomadinė dvasia pradeda silpnėti. Mes nedrįstame tvirtinti, kad to silpnėjimo priežastis buvo krikščionybė. Ne! Tautų istorijoje jų sudedamieji individualybės pradai nuolatos kaitaliojasi, ir kiekvienas išgyvena tam tikrą pakilimą bei smukimą. Bet krikščionybė kaip tik pataikė ateiti tada, kai nomadinis lietuvio pradas jau pradėjo leistis žemyn. *Krikščioniškasis mūsų istorijos periodas sutampa su nomadinės dvasios pralaimėjimu,* paskui kurį eina ir šitos dvasios sukurtų dalykų nykimas: mes netenkame tos didžios imperijos, mes netenkame savų įstatymų, mūsų hierarchinė visuomenės struktūra išsigema. Žodžiu, horizontalinė mūsų kultūros kryptis pradeda kisti.

Josios vietoje iškyla vertikalinė kryptis: mes iš platybių pradedame pamažu leistis gilyn ir kurti pastovesnę, ryškesnę ir labiau apčiuopiamą kultūrą. Tai yra matriarchatinio prado atsigavimo periodas. Ir čia mes kaip tik galime surasti gilios įtakos, kuri šitam pradui atėjo iš krikščionybės. Prieškrikščioniškų laikų mūsų kultūros vaizdas yra labai tamsus, nes iš to periodo mums yra likę labai nedaug kiek ryškesnių liudytojų. Nebūdami totemistai, mes nesukūrėme techninės kultūros: mes neturėjome miestų, architektūros ar skulptūros paminklų. Nebūdami pirmoje eilėje matriarchatininkai, mes per maža turėjome dvasinės kultūros: mes nesukūrėme mitų, religi-

nių misterijų; neišvystėme net žemės darbo. Prieškrikščioniškas mūsų istorijos tarpsnis buvo valdomas nomadinio prado, kuris kūrė specialiai *visuomeninę* kultūrą. Tuo tarpu šitoji kultūra žlunga beveik visa su tais žmonėmis, kurie ją palaiko. Štai dėl ko apie prieškrikščionišką mūsų tautos amžių mes kultūriniu atžvilgiu žinome labai nedaug.

Kitaip pradėjo mūsų istorija eiti po krikšto. Atsigaunąs matriarchatinis pradas rado krikščionybėje didelę pagalbininkę, ir *visa, kas mūsų tautos yra sukurta po Lietuvos krikšto, yra krikščioniškojo ir matriarchatinio prado sąveikos padaras.* Nesukūrę mitologijos nomadinio tarpsnio metu, nes nomadinė kultūra mitologijos neturi, mes vėliau ėmėme kurti pasakų, kuriose krikščioniškasis elementas jau yra labai ryškus šalia matriarchatinio elemento (raganos, žyniavimas...). Neturėdami beveik jokių religinių statulų iš stabmeldybės laikų, nes nomadas žmogus savo Dievo nevaizduoja (*bildlos*), mes vėliau išdrožėme puikių rūpintojėlių, kenčiančių ir susimąsčiusių dievukų, kurie savo masiškumu, formų grubumu aiškiai išduoda juose glūdinčią matriarchatinę dvasią. Krikščioniškoji moterystės koncepcija rado labai palankią dirvą matriarchatinio prado linkime į monogamiją. Krikščioniškasis nekaltybės idealas gerai susiderino su matriarchatiniu skaistybės branginimu. Lietuvių tautoje krikščionybei nereikėjo kovoti su seksualiniu palaidumu, kuris žymi totemistiškai nusiteikusias tautas, kuriose moteris yra tiek tevertinama, kiek ji yra gražių formų. Vadinasi, *po krikšto mūsų tautos kultūra aiškiai pasuko vertikaline linkme.* Tai atitiko ir matriarchatinį pradą, ir sykiu krikščionybę, nes krikščionybė iš esmės yra dvasinės, išvidinės kultūros religija. Neniekindama išviršinių laimėjimų, vis dėlto savo darbo centrą ji perkelia į išvidinį žmogų. Tas pat yra ir su matriarchatiniu pradu, kurio pažinimo priemonė yra intuicija, kuris yra sukūręs idėjų pasaulį, mitus, simbolius ir misterijas, vadinasi, išvidinės kultūros dalykus. Matriarchatinis pradas, atsigaudamas po nomadinio prado triumfo, kuris mums davė didingą istoriją, ir padedamas bei vadovaujamas krikščionybės, mums sukūrė dvasinės išvidinės kultūros pagrindus. Krikščioniškasis turinys pagelbėjo lietuviškajai formai pa-

sukti vertikaline linkme, pasukti į žmogaus ir į gyvenimo gelmes, jas išreikšti kultūros kūriniais, dėl jų sielotis savo žodinėje kūryboje, ir šitų gelmių sutvarkymą pagal regimą dvasioje idealą laikyti savo svarbiausiu uždaviniu.

Be abejo, šitoks staigus pasisukimas negalėjo neturėti ir tam tikrų neigiamų pusių. Svarbiausias trūkumas čia buvo visuomeninėje srityje. Matriarchatinis pradas iš viso nėra tinkamas organizuoti visuomenei. Jo valdoma visuomenė tikrumoje yra ne kas kita kaip masė. Žlugus mūsų imperijai, kelias į lietuviškos visuomenės masiškumą ėjo labai greitai. Mes netekome valstybingumo sąmonės, netekome visuomeninės santvarkos. Mūsų tauta virto iš dalies mase, kurioje vis dėlto glūdėjo didelis solidarumo ir bendro atsakingumo jausmas. Šito masiškumo mes ir šiandien dar nesame nusikratę. Tai, žinoma, yra minusas. Vis dėlto tie pagrindai, kurie mums šiandien leidžia statyti savą kultūrą, išperka minėtas ydas. Ir šiandien didžioji lietuviškoji imperija su savo įstatymais ir institucijomis yra tik tolimos praeities aidas. Apie ją mes galime tik pasakoti. Tuo tarpu dvasinės kultūros laimėjimai – menas, papročiai, religinės apeigos – yra šios dienos realybė. Mes ją galime kiekvienam parodyti. Ir kaip tik šitoji realybė mus išskiria iš visų tautų šeimos ir laimi mums originalios tautos kūrėjos vardą. Krikščioniškojo turinio įtaka lietuviškajai formai ėjo ir tebeeina dvasinės išvidinės kultūros kryptimi. Galimas daiktas, kad jeigu, pavyzdžiui, mes būtume priėmę mahometonizmą, mes turėtume šiandien sultoną ir valdytume visą Rytų Europą, nes mahometonizmas yra nomadų religija. Šiandien mes esame krikščionys, turime mažą plotą žemės ir saujelę žmonių, bet užtat turime nepaprastai aukštą dvasinę kultūrą, originalius meno, literatūros, muzikos ir filosofijos pradmenis. Pakreipdama į žmogaus vidų, krikščionybė sulaikė lietuviškąją tautinę individualybę nuo didžių laimėjimų gyvenimo paviršiuje, bet užtat jai leido prieiti labai arti prie žmogaus ir gyvenimo esmės. Ir jeigu kada nors bus mums lemta tarti pasauliui savą lietuvišką žodį, tai jį mes kaip tik tarsime šitos išvidinės dvasinės kultūros srityje.

3. *Lietuviškosios formos įtaka krikščioniškajam turiniui*

Antras iš eilės kyla klausimas, kokios reikšmės lietuviškoji tautinė individualybė turėjo krikščionybei. Kitaip sakant, kaip krikščionybė atsispindėjo lietuviškoje dvasioje? Kaip lietuvis pergyveno krikščioniškąjį *ethos*, kaip jis jį suprato ir kaip jis jį išreiškė konkrečiame savo gyvenime? Čia mums vėl reikia atsiminti, kad krikščioniškasis mūsų istorijos tarpsnis yra sykiu ir matriarchatinio prado atsigavimo periodas. Atsigaudama matriarchatinė dvasia savaime krikščioniškąjį turinį pritaikė prie savos struktūros. Ji pabrėžė ir išvystė kaip tik tas krikščionybės puses ir kaip tik tuos atžvilgius, kurie geriau atitiko josios pačios prigimtį. *Pneumatizmas, misteringumas ir kosmiškumas yra trys matriarchatinio prado religinės žymės ir sykiu trys lietuviškosios krikščionybės bruožai.*

Posakis, kad Dievo Karalystė yra ne iš šio pasaulio, reiškia išvidinį krikščionybės pobūdį. Krikščionybė yra atėjusi į šią tikrovę iš antgamtinės srities, kad visą regimą mūsų pasaulį sutapdytų su dieviškuoju pirmavaizdžiu. Dėl to krikščionybės veikimas nėra *tiktai išvidinis*. Kadangi jis turi reikalo su konkrečiu ir regimu gyvenimu, todėl jis negali būti tiktai neregimas dvasios formavimas, tuo labiau kad vienaip ar kitaip suformuota dvasia savaime stengiasi savo struktūrą apreikšti ir regimais objektyviniais ženklais. Šiuo tad atžvilgiu krikščionybė įgyja ir regimų formų organizacijos, įstatymų, disciplinos pavidalais. Konkreti krikščionybė suima savyje ir sujungia dvi puses: *išvidinę, arba pneumatinę, ir išviršinę, arba juridinę*. Abi šios pusės yra neperskiriamos, nors ir skirtingos pačios savyje. Abi jos reikalingos, kaip reikalingi yra žmogui siela ir kūnas. Pneumatinė krikščionybės pusė suteikia krikščionybei gyvumo, išvidinė jėgos, ji žadina joje šventųjų ir kankinių dvasią. Juridinė pusė saugo krikščionybę nuo pasinėrimo gryname subjektyvume, nuo ištirpimo neaiškiose mistinėse fantazijose. Be pneumatinės pusės krikščionybė būtų sustingusi, negyva organizacija, formalybių rinkinys – net lavonas. Be juridinės pusės ji būtų daugiau sub-

jektyvus žmogaus nusiteikimas, išvidinis religingumas, o ne pasaulį perkeičianti ir valdanti religija. Tinkamai suderintos šitos dvi pusės laiduoja krikščionybei josios stiprumą.

Vis dėlto esama laikų ir tautų, kurios sugeba labiau pabrėžti ir pergyventi vieną arba antrą krikščionybės pusę. Esama pneumatinių ir juridinių laikų, ir esama pneumatinių ir juridinių tautų. Pirmieji krikščionybės amžiai aiškiai buvo pneumatiniai. Tai nereiškia, kad jie neturėjo juridinės pusės. Bet tai tik reiškia, kad pneumatinis pradas ypatingai buvo vertinamas, pabrėžiamas ir vykdomas. Tuo tarpu inkvizicijos metas aiškiai buvo juridinio prado persvaroje, nors čia taip pat nebuvo išnykusi pneumatinė pusė. Rusų tauta, pavyzdžiui, priklauso prie pneumatinių tautų. Tuo tarpu senovės romėnai ir šių dienų italai labiau linksta atiduoti pirmenybę juridinei pusei. Sunku būtų surasti tokį istorinį tarpsnį ir tokią tautą, kurioje abi šios pusės būtų tobulai suderintos. Tobula pneumatinio ir juridinio prado sintezė yra daugiau idealas, negu realybė.

Lietuvių tauta, priimdama krikštą, taip pat savaime turėjo pasirinkti, katrą pusę ji labiau pabrėš, katrą labiau pergyvens, katrą labiau išvystys. Be abejo, šitas pasirinkimas buvo nesąmoningas. Jis buvo daromas pagal lietuviškosios tautinės individualybės struktūrą. Nė viena tauta sąmoningai neapsisprendžia arba už pneumatinę, arba už juridinę pusę. Palinkimas į pneumatizmą arba į juridiškumą kyla savaime ir savaime apsireiškia. Savaime jis apsireiškė ir lietuvių tautos krikščioniškojoje istorijoje. Matriarchatinio prado atbudimas savaime pastūmėjo lietuvių tautą į pneumatinę krikščionybės pusę. Nomadinės kultūros tipo Dievas yra įstatymų leidėjas, pasaulio organizatorius, kuris vėliau virsta tiesiog pasaulio dėsniais. Tuo tarpu matriarchatinio žmogaus Dievas yra daugiau išvidinės intuicijos regima būtybė. „Matriarchatinė religija, – sako W. Moockas, – yra šviesiaregiška religija, ji regi savo tikėjimo dėsnius, josios mitologija turi tikrų mitų. Josios mitai yra tikri simboliai, kaip priešginybės alegoriniam totemistų tikėjimui. Joje gyvena nepaprastas užsidegimas, kuris orgiastiškai apsireiškia misterijose; juridinis elementas jai yra

svetimas, tikrasis josios laukas yra mitai." Matriarchinė religija yra surišta su tikėjimu prisikėlimą, sielos nemirtingumą, sielų keliavimą; joje esama išsivysčiusio protėvių kulto. Visos šitos ypatybės savo reminiscencijomis ir mūsų tautoje turėjo įtakos krikščioniškajam turiniui, stiprindamos pneumatinę jo pusę, apvilkdamos jį savotiška nuotaika ir matriarchatinės dvasios papročių bei formų įvedimu į konkretų krikščionybės reiškimąsi. Lietuviškoji tautinė individualybė matriarchatinės dvasios įtakoje skaistyklą nukėlė į pelkėtas vietas, kenčiančias ir atgailaujančias sielas apgyvendino vandenyje, augmenyse, ugnyje ir kituose šio pasaulio daiktuose. Ji sukūrė stiprų tikėjimą galimą vėlių pasirodymą. Ji dar ilgai palaikė vėlių gerbimo ir jų minėjimo paslaptingus papročius. Dievas lietuviui visados daugiau buvo pergyvenimo pradas, negu iš viršaus duodąs įstatymus, baudžiąs ar atlyginąs. Visoje lietuvių literatūroje, visuose mūsų tautos papročiuose šitas religinis imanentizmas, šitas, E. Przywaros žodžiais tariant, *Deus in nobis* yra aiškiai jaučiamas. Platesnė mūsų religinių liaudies ir šviesuomenės sukurtų vertybių analizė galėtų šitam teiginiui duoti daug konkrečių įrodymų. Tiesa, priėmusi krikščionybę iš Vakarų, mūsų tauta negalėjo pneumatinio prado teigimu eiti taip toli, kaip yra nuėjusi rusų tauta. Vakarų krikščionybėje juridinis pradas visados buvo gana stiprus. Todėl mes noromis nenoromis turėjome šitam pradui paklusti ir bent minimaliai su juo susitaikyti. Vis dėlto mūsų juridinio prado paisymas ir jo pergyvenimas yra žymiai silpnesnis negu kitose Vakarų Europos tautose. Nei savo bažnytinėje organizacijoje, nei savo bažnytinėje institucijoje, nei bažnytinių teisių vykdyme mes nesame per dideli skrupulatai juridinių normų atžvilgiu. Teisinė sąmonė religinėje srityje mūsų nėra išsivysčiusi, kaip ji nėra išsivysčiusi nė civilinėje srityje. Mes patenkiname aiškius ir savaime suprantamus reikalavimus, bet mes nesame linkę į juridinę kazuistiką. Mūsų teologų raštuose šitos juridinės kazuistikos yra ko mažiausiai. Mes kultivuojame daugiau pneumatinį pradą ir priklausome prie pneumatinių tautų. Linkimas į pneumatizmą paskutiniais laikais, kaip rodo daugelis ženklų, tik stiprėja.

Antras bruožas, kurį krikščioniškajam turiniui įspaudė lietuviškoji forma, yra *misteringumas*. Matriarchatinė dvasia iš esmės yra misterinė dvasia. Jeigu mes savo senojoje religijoje beveik nieko nežinome apie misterijas, tai dėl to, kad nomadinis pradas anuo metu buvo vyraująs ir kad mes neturėjome anais laikais rašto. Vis dėlto galima spėti, kad misterinių pradmenų senovės lietuvių religijoje būta nemaža. Tai rodo visų pirma vaidilučių buvimas, amžinosios ugnies deginimas, šventi miškai ir atskiri medžiai, po kuriais vykdavo iškilmės ir apeigos. Didelis senosios religijos susijimas su gamta taip pat kalba už misterinio elemento buvimą. Todėl jeigu mes ir neturėjome tokių išvystytų misterijų, kaip graikai, vis dėlto misterinio prado nebuvome pametę.

Šitas pradas atbundančio matriarchatinės dvasios periodo metu kaip tik ir įspaudė savotiškų žymių lietuviškajai krikščionybei. Visų pirma šitos žymės apsireiškė *kulte*. Vakarietiškas kultas yra labai santūrus: nepuošnus, tikslingas ir net racionalus. Iš esmės ir svarbiausiose dalyse mes palaikėme jo bruožus. Bet mes tuojau jį papuošėme pridėtinėmis ceremonijomis. Tiesa, daugybė šitų ceremonijų yra paimtos iš lenkų. Bet mes jas sutapdėme su sava individualybe, mes jas tik dėl to ir paėmėme, kad jos atitiko mūsų religinės dvasios nusiteikimą. Mūsų pamaldos dėl šitų pridėtinių ceremonijų pasidarė nepaprastai ilgos, ypač iškilmingesniais momentais. Labai dažnai pridėtinės ceremonijos užima net daugiau laiko, negu pats iškilmių pagrindas. Lietuviškoji individualybė negalėjo pakęsti šalto ir beveik nuogo ryiniškojo ritmo. Ji tad ir stengėsi jį papuošti. Čia įvyko tas pat, kas ir bažnyčių statyboje. Šalta ir nuoga gotika nerado mumyse pritarimo. Tas bažnyčias, kurios buvo pastatytos gotikos mėgėjų, lietuviškieji meisteriai pasiskubino restauruodami subarokinti. Lietuviškajai dvasiai reikia šilimos santykiuose su Dievu. Dievas lietuviui nėra pirmoje eilėje *tremenda majestas*. Todėl jis nemėgsta susigūžti tamsiose ir didingose, bet šaltose ir niūriose gotikos katedrų navose. Jam reikia skliautų, jam reikia vainikų, žalumynų, gėlių. Niekas taip bažnyčių turbūt nepuošia vainikais ir gėlėmis, kaip lietuviai.

Misterinio elemento reminiscencijos žymu ir šventų vietų lankyme. Tiesa, šventų vietų visais laikais turėjo visos tautos. Bet šitų šventų vietų pergyvenimas, jų įvykių pajautimas kiekvienoje tautoje yra kitoks. Mes krikščioniškojoje istorijos eroje tokių šventų vietų susikūrėme labai daug. Nuo Kretingos ligi Alvito, nuo Zapyškio ligi Pivašiūnų mes turime daugybę stebuklingų paveikslų, kurių pagerbti plūsta tiesiog minių minios. Liaudis yra įsitikinusi, kad tose vietose išsipildo jų prašymai, kad dieviškosios malonės stebuklingu būdu ten aplanko žmones. Bet lietuvis į šituos anų vietų įvykius reaguoja labai savotiškai. Kai kitos tautos savo šventas vietas išreklamuoja, išgarsina, pasikviesdamos mokslininkus ištirti įvykusių stebuklų, juos aprašyti, išanalizuoti, įrodyti pasauliui, kad tai iš tikro nepaprasti, nenatūralūs reiškiniai, tai lietuvis šituos įvykius sutinka visai ramiai. Jis juos priima dėkinga širdimi, bet be ypatingos nuostabos, be racionalios analizės. Daugiausia lietuvis paaukoja porą litų šv. Antano duonai, kaip padėką už išgydymą. Bet kad jis eitų pas gydytoją, rodytų savo išgijimą, leistų jį skelbti pasauliui – to nėra. Štai kodėl, turėdami tiek daug stebuklingų vietų, mes neturime stebuklų, nes mes jais nesistebime. Mums jie atrodo kaip paprastas natūralus Dievo žygis žmogui pagelbėti. Dievas Stebukladaris mūsų nejaudina. Mes tikime stebuklus, net per daug tikime. Bet mes jų beveik nepastebime. Gal dėl to ir nepastebime, kad per daug tikime, kad mums stebuklų esama kiekviename žingsnyje. Gal dėl to mes neturime nė kanonizuotų šventųjų, nes kanonizacijai yra reikalingi stebuklai. Tuo tarpu mes jų neskelbiame, nereklamuojame, jų nenagrinėjame ir jais nesirūpiname. Mes turime daug šventų žmonių, į kuriuos liaudis meldžiasi. Ar jie kanonizuoti, ar ne, jai menkai terūpi. Šitas faktas taip pat rodo, kiek mes menkai rūpinamės formaliais bažnytiniais aktais. Juk kanonizacija šventojo nepadaro: ji tik šventą žmogų tokiu oficialiai paskelbia. Menkai paisydami juridinių formalių nuostatų, mes nesirūpiname nė liaudies garbinamais šventaisiais. Mes ko mažiausiai turime noro savo išvidinį religingumą kelti aikštėn, jį formuluoti ir kristalizuoti. Mes susisiekiame su

misteriniu krikščionybės turiniu, patiriame iš jo gaivinančios įtakos ir nesirūpiname išviršinėmis šitos įtakos apraiškomis: ar jos yra legalios, ar leidžiamos, ar gal net draudžiamos juridinių nuostatų.

Trečias bruožas, lietuviškosios formos pabrėžtas krikščioniškajame turinyje, yra *kosmiškumas*. Savo mitologija, savo simboliais, savo susijimu su gamta matriarchatinio kultūros tipo religija savo kosmiškumu išsiskiria iš kitų tipų religijų. Bet aiškiausiai šitas kosminis bruožas pasirodo moteriškame dievybės supratime. Matriarchatinio kultūros tipo vyriausia dievybė yra moteriškos prigimties, dažniausiai reiškiama *Magna Mater* pavidalu. Šitoji *Magna Mater* yra visų daiktų gimdytoja. Tai toji vaisinga versmė, iš kurios plaukia visa būtis. Be abejo, krikščioniškasis mokslas apie Dievą neleidžia Dievo laikyti nei vyru, nei moterimi. Vis dėlto linkimas į moteriškosios prigimties kosmiškumą lietuvių tautinės individualybės nebuvo pamestas ir krikščioniškajame istorijos tarpsnyje. *Čia jis apsireiškė ir susiformavo ypatingu Marijos kultu.* Marijos garbinimas lietuvių tautoje jau nuo seno buvo pastebėtas, net pavadinant mūsų kraštą *terrà mariana*. Marija, kaip Mergelė ir Motina, mūsų tautoje turi ypatingą pagarbą ir meilę. Be abejo, Marijos kultas yra grynai krikščioniškas. Bet jis labai atitiko lietuvio individualybės linkimą į kosmiškumą ir dėl to taip labai išplito ir taip giliai mūsų tautoje įsišaknijo. Ir A. Mickevičiaus Konradas „Vėlinėse" skelbia kovą Dievui, pasak jo, aršesnę, negu velnias. Bet jis visą laiką garbina Mariją. Tai yra simbolis visai lietuvio religinei dvasiai. Lietuvis gali susikirsti su Dievu, kaip su asmeniniu pradu. Bet jis visados nusilenkia kosminiam elementui, kurio reiškėja krikščionybėje jis laiko Mariją.

Šventųjų garbinimas mūsų tautoje nėra ypatingai ryškus. Tiesa, mes labai gerbiame šv. Antaną. Bet šita pagarba yra daugiau propagandos padaras, negu savaimingas lietuviškos individualybės išsiveržimas, kas aiškiai pastebima Marijos kulte. Kitų šventųjų garbinimas yra daugiau lokalinio pobūdžio ir daugiau praktiniam reikalui. Tai rodo, kad *lietuvis nemėgsta tarpininkų tarp Dievo ir savęs*. Jis kreipiasi tiesiog į Die-

vą arba į Mariją, kuri iš tikro yra *mediatrix omnium gratiarum*. Visa šventųjų minia lietuvio širdies per daug netraukia. Šitoje vietoje mes susekame savotišką socialinio jausmo stoką religinėje srityje. Matriarchatinio prado įtaka padaro, kad lietuvis, neturėdamas sąmonėje hierarchinės struktūros žemiškoje visuomenėje, šitos struktūros per daug nepaiso ir antgamtinėje bendruomenėje. Ir gamtinę, ir antgamtinę bendruomenę jis pergyvena savotišku demokratiniu būdu. Jis kreipiasi tik į aukščiausią Valdovą ir į viso kosmo, visos žmonijos atstovą – Mariją. Laipsniškas ėjimas nuo žemesnio prie aukštesnio lietuviui yra sunkiai pakeliamas. Todėl šventųjų garbinimas yra menkas, o angelų garbinimo beveik visiškai nežymu.

4. Išvados

Šitomis pastabomis mes norime ir baigti lietuviškos religinės istoriosofijos bandymą. Dar sykį pastebime, kad tai yra tik bandymas, tik keletas idėjų, be platesnio jų išsivystymo ir be konkretesnio jų pagrindimo. Daugelis čia išreikštų minčių gali atrodyti abejotinos ir keistinos. Vis dėlto autoriui atrodo, kad tasai kelias, kuriuo eidamas jis prie jų yra priėjęs, būtent – lietuviškos individualybės analizė pagal pagrindinius pirmykščio žmogaus dvasios tipus, yra tikras ir lietuvių tautos kultūriniams uždaviniams ištirti jis gali būti vaisingas. Žinodami, iš kokių pradų yra sudėta mūsų tautinė individualybė ir kaip šitie pradai reiškiasi konkrečiame gyvenime, mes galėsime atspėti ne tik tai, kodėl mūsų kultūra ir religija yra tokia, kokia yra, bet ir tai, kokia ji turi būti ateityje. *Tautinis mūsų gyvenimo idealas gali būti kildinamas tik iš tautinės mūsų individualybės analizės ir iš tų pagrindinių josios tendencijų, kurios valdo mūsų istoriją.*

Baigiant bus naudinga trumpai formuluoti tam tikras tezes, kaip išvadas iš platesnių aiškinimų:

1. Religija taip santykiuoja su tautybe, kaip to paties daikto turinys ir forma. Dėl to religija konkrečiai reiškiasi tautinėmis lytimis, o tautinės lytys prisipildo religinio turinio. Dėl

to taip pat religinis turinys keičia tautines lytis, o tautinės lytys turi įtakos religiniam turiniui.

2. Krikščioniškasis turinys, pripildęs lietuviškąją formą, sustiprino lietuviškoje tautinėje individualybėje matriarchatinį elementą ir tuo būdu pakreipė lietuviškąją kultūrą iš horizontalinės į vertikalinę linkmę.

3. Lietuviškoji forma, prisiimdama krikščioniškąjį turinį, pabrėžė pneumatinę jo pusę, išvystė jo misteringumą, o savo linkimą į kosmiškumą apreiškė ypatingu Marijos garbinimu.

Šitos išvados rodo, kad galima ir reikia kalbėti apie *lietuviškąją krikščionybę*. Plačiau nagrinėjant čia paliestą problemą, tokių lietuviškų bruožų krikščionybėje mes rastume labai daug, pradedant lietuvišku Dievo pergyvenimu ir baigiant bažnytinės organizacijos sistema. Šiųmetinis religinis mūsų tautos jubiliejus davė progos lietuviškos krikščionybės klausimą iškelti. Tinkamas šio jubiliejaus paminėjimas reikalautų minėtą klausimą plačiau išnagrinėti, kad ir tolimesnėje kiek ateityje. Norėdami būti sąmoningi lietuviai, mes turime žinoti ne tik tai, ką mes gavome iš krikščionybės, bet ir tai, ką mes jai davėme. Krikščionybė yra ne tik atskirų asmenų, bet ir tautų atpirkimo bei išganymo religija. Todėl mums ir svarbu žinoti, ką mes, kaip lietuvių tauta, galime ir turime padaryti visuotinio išganymo ir visuotinio perkeitimo kelyje.

PETRO REGĖJIMAS, ARBA BAŽNYČIA IR MODERNUSIS PASAULIS

Argi Dievas – tiktai žydų Dievas? Ar jis nėra ir pagonių?! Taip, ir pagonių... (Rom 3, 29).

Bažnyčios ir moderniojo pasaulio santykiai darosi vis aštresni: ne tik todėl, kad pasaulis vis labiau tariasi prieš bažnyčią, telkdamas žemės karalius sąmokslui „prieš Viešpatį ir prieš Jo Kristų" (*Ps* 2, 2), bet ir todėl, kad pačios Bažnyčios nariai pradeda netekti *krikščioniškojo visuotinumo sąmonės*. Šalia antikristinių užmačių iš šalies, paverčiančių pasaulį Bažnyčios priešu, išnyra ir *užkampio dvasia* viduje, gresianti padaryti Bažnyčią krikščioniškojo *ghetto* įstaiga. Šiandien vis labiau susitaikoma su mintimi, kad naujosios kultūros pavidalai esą „užrašyti velniui", todėl neverti apaštalinių pastangų. Pakanka esą tikinčiuosius nuo jų atgrėsus, atbaidžius, įspėjus, užuot į juos ėjus ir jiems nešus Linksmąją Naujieną. Ne be pagrindo tad šiandien krikščionims, pirmoje eilėje katalikams, daroma priekaištų, esą šie netekę kovos dvasios, pasidavę neomanichėjizmui, palinkę į abstrakcijas, biją rizikos, nesugebą pergyventi Bažnyčios kaip visa apimančio Kristaus Kūno, kuriame jie patys yra narveliai ir kurio įvykiai turį atsiliepti kiekviename iš jų[1]. Štai kodėl mums reikia stabtelti ties šia skaudžia problema ir mėginti suvokti, koks gi iš tikrųjų yra santykis tarp Bažnyčios ir moderninio gyvenimo.

[1] Plg. straipsnį „Mokinių miegas" austrų katalikų mėnraštyje „Wort und Wahrheit" (Jahrg. 7, Heft 4), kuriame pati redakcija į keliolika teiginių suima dabarties katalikų negalias. Straipsnis sukėlė Vakarų Europoje didelio susidomėjimo ir diskusijų (plg. „Herder–Korrespondenz", Jahrg. 6, H. 3).

1

Šv. Dvasios stiprinama pirminė krikščionių bendruomenė Palestinoje buvo tiesiog nuostabi Viešpaties malonių gausa. „Visi tikintieji laikėsi drauge ir visa turėjo bendra. Nuosavybę bei turtą jie parduodavo ir, ką gavę, padalydavo visiems, kiek kam reikėdavo. Jie kasdien sutartinai rinkdavosi šventykloje, o savo namuose tai vienur, tai kitur laužтаvo duoną, džiugia ir tauria širdimi drauge vaišindavosi, garbindami Dievą, ir buvo visos liaudies mylimi" (*Apd 2, 44–47*). „Per apaštalų rankas darėsi žmonėse daug ženklų ir stebuklų" (*5, 12*). „Ir nuolat augo būrys vyrų ir moterų, įtikėjusių Viešpatį" (*5, 14*). Visi jie „buvo vienos širdies ir vienos sielos" (*4, 32*). Kristaus Bažnyčia Judėjoje, Galilėjoje ir Samarijoje buvo „Šventosios Dvasios globojama" (*9, 31*).

Ir vis dėlto ji būtų pasilikusi tiktai *žydiškoji sinagoga*, jeigu ji būtų apsirėžusi Palestinos sienomis ir Izraelio tauta. Nėra abejonės, kad žydai buvo Viešpaties išrinkti sukurti Išganytojui žemiškąsias jo gimimo sąlygas, duoti jam žmogiškąją prigimtį ir tuo būdu tapti išganymo laidininku. „Pirmiausia tas, kad jiems buvo patikėti Dievo žodžiai" (*Rom 3, 2*). Net ir jų netikėjimas nepanaikino šio Viešpaties išrinkimo, nes Dievas yra ištikimas savam žodžiui (plg. *Rom 3, 3*). Todėl Izraelis turėjo pats pirmutinis patirti atpirkimo šviesos ir pats pirmutinis virsti Dievo Karalystės nariu: dar daugiau, jos skelbėju pagonims, jos vykdytoju visoje žemėje. Tačiau pats Kristaus išganymas buvo *visuotinis*. Kristus kentėjo ir mirė ne tik už žydų tautą, bet ir už visą žmoniją su visomis jos buvusiomis ir būsimomis kartomis, tautomis, kalbomis, kultūromis ir dvasiomis. Jeigu tad Jo įsteigtoji Bažnyčia būtų užsidariusi tiktai Palestinoje, ji būtų neišvengiamai susikirtusi su išganymo visuotinumu ir būtų neišreiškusi paties jos Steigėjo valios eiti į visą pasaulį ir mokyti bei krikštyti „visų tautų žmones" (*Mt 28, 19*). *Geografinis Bažnyčios užsisklendimas būtų iškreipęs pačią jos esmę.*

Kas tačiau atidžiai skaito Apaštalų darbus, šią tikrai Šv. Dvasios stebuklų knygą, gali lengvai pastebėti, kad Kristaus

mokiniai *patys savo noru* nesirengė peržengti Palestinos sienų ir nesiryžo nešti Evangelijos ligi žemės pakraščių. Tiesa, atsivertęs Saulius kalbėjo taip pat pagonims ir ginčijosi su helenistais (*Apd. 9, 29*). Pilypas pakrikštijo Etiopijos iždo viršininką (plg. *8, 28*). Tarp tų trijų tūkstančių sielų, kurias šv. Petras pakrikštijo pirmųjų Sekminių dieną, galimas daiktas, buvo ir vienas kitas nežydas ne tik savo tautybe, bet ir savo tikėjimu. Vis dėlto tai buvo tik atskiri atvejai, vykę ir pasilikę Palestinos erdvėje. Nukankinus šv. Steponą „prasidėjo didelis Jeruzalės Bažnyčios persekiojimas" (*Apd 8, 1*). Visi, „išskyrus apaštalus, išsisklaidė Judėjos ir Samarijos apylinkėse" (*8, 1*). Kai kurie „nukeliavo į Finikiją, Kiprą ir Antiochiją" (*11, 19*). Tačiau Šv. Raštas čia pat pastebi, kad jie niekam daugiau neskelbė mokslo, „vien tiktai žydams" (*11, 19*). Vadinasi, net ir atsidūrę už Palestinos sienų, pirmieji krikščionys mėgino saugoti žydiškąjį Bažnyčios pobūdį ir teikti Kristaus Evangeliją tiktai Izraelio sūnums. „Tikintieji iš apipjaustytųjų" laikė atpirkimą žydiškąja privilegija, todėl stebėjosi, kad Cezarėjoje šv. Petrui sakant pamokslą „ir pagonims buvo išlieta Šventosios Dvasios dovana" (*10, 45*). O kai Petras po šio pamokslo, pakrikštijęs stabmeldį Kornelijų su jo giminėmis bei pažįstamais, grįžo Jeruzalėn, tai jo tautos broliai pasitiko jį priekaištu: „Tu nuėjai pas neapipjaustytus vyrus ir su jais valgei?" (*11, 3*).

Tai buvo pavojingas dalykas, kilęs ne iš Apreiškimo, bet iš vis dar žyduose tebesilaikančio slapto tikėjimo, jog Izraelis, priėmęs Evangeliją, iškilsiąs viršum visų kitų tautų *žemiškąja savo galia* ir tuo būdu atgausiąs tai, ko jis neteko, nužudęs „gyvybės kūrėją" (*Apd 3, 15*). Mesijas, kaip žinome, buvo žydų laukiamas *žemiškojo karaliaus* pavidalu. Jis turėjęs atnešti Izraeliui politinę laisvę ir ekonominę gerovę. O kai Kristus pasirodė *tarno pavidalu*, jie prikalė jį prie kryžiaus, kad jis nedrumstų tautos sąmonės ir neardytų jos žemiškųjų sapnų. Krikščionys, nors ir žinojo, kad Kristus atėjo kurti ne žemiškosios, bet dangiškosios Karalystės, ne iš sykio išsilaisvino iš šių senųjų svajonių. Jiems vis dar atrodė, kad Evangelijos įvykdymas turėtų jas patenkinti ir Izraeliui grą-

žinti senovinę galią. Štai kodėl jie laikė Evangeliją žydų reikalu ir tiktai žydams duota dieviškąja malone.

Tačiau pats Viešpats atitiesė šias klaidingas pirmųjų Palestinos krikščionių pastangas ir parodė Bažnyčiai tikrąjį jos kelią. Šv. Petro regėjimas kaip tik ir buvo šis atitiesimas. Buvodamas sykį Jopėje, „Rytojaus dieną, kai šitie keliaudami artinosi prie miesto, Petras užlipo ant plokščiastogio pasimelsti. Buvo apie šeštą valandą. Jis pasijuto išalkęs ir norėjo užkąsti. Kol jam buvo tiekiamas valgis, jį ištiko dvasios pagava. Jis išvydo atsivėrusį dangų, iš kurio kažkoks rykas, it didelė marška, laikomas už keturių kampų, leidosi žemėn. Jame buvo įvairiausių žemės keturkojų ir roplių bei dangaus paukščių. Ir jam pasigirdo balsas: „Kelkis, Petrai, pjauk ir valgyk!" Petras atsakė: „Jokiu būdu, Viešpatie! Aš niekuomet nesu valgęs sutepto ar netyro maisto." O balsas vėl tarė: „Ką Dievas apvalė, tu nevadink suteptu!" Taip atsitiko tris kartus, ir rykas tučtuojau vėl pakilo į dangų" (*Apd 10, 9–16*). Iš sykio Petras nesuvokė, ką šis regėjimas turįs reikšti. Bet jam bemąstant, atėjo du vyrai ir klausė, „ar čia viеši Simonas, vadinamas Petru" (*10, 18*). Jie esą pasiųsti šimtininko Kornelijaus surasti Petrą ir parkviesti į šiojo namus, kad išgirstų Kristaus Evangeliją ir priimtų krikštą. Tada Petrui pasidarė aiški regėjimo prasmė: *pats Viešpats siuntė jį pas stabmeldžius*. Nusileidęs iš dangaus indas buvo ne kas kita, kaip Kristaus įsteigtoji Bažnyčia, kurioje yra visokių keturkojų, žemės šliužų ir dangaus paukščių. Žydams tai atrodo esą sutepta, todėl jie nedrįsta prie jų artintis. Tačiau Dievas visa tai yra apkuopęs Kristaus krauju. Todėl Jo išganymo nešėjai turį nuo šių pradų nebėgti, jų neatstumti, bet jais sotintis ir tuo būdu juos pačius įjungti į atpirktąjį kosmą. Nieko nelaukdamas, šv. Petras iškeliavo su pasiuntiniais į Cezarėją pas šimtininką Kornelijų, kuris jo laukė „susikvietęs gimines ir artimiausius bičiulius" (*10, 24*); skelbė jiems Viešpaties žodį; nužengdino ant jų Šv. Dvasią ir pakrikštijo juos vandeniu (plg. *10, 44–48*). Tai buvo nuostabus įvykis, turėjęs lemiančios reikšmės visai tolimesnei krikščionybės istorijai. Juo buvo sulaužytas Bažnyčios užsisklendimas žydų tautoje ir atidarytas Evangelijai kelias į visą pasaulį.

2

Šiame šv. Petro regėjime mes randame du dalyku, vertu gilesnio mūsų susimąstymo, būtent: 1) Dievo norą Jo Sūnaus išganymą plėsti visoje kūrinijoje ir 2) žmogaus pastangas šį išganymą aprėžti jam artima aplinka – geografine ir dvasine.

Rašydamas laišką romėnams ir lygindamas juos su žydais, šv. Paulius klausia, „argi Dievas – tiktai žydų Dievas? Ar jis nėra ir pagonių", ir čia pat atsako: „Taip, ir pagonių" (*Rom 3, 29*), „nes tėra vienas Dievas" (*3, 30*), kuris išgano tiek apipjaustytuosius, tiek neapipjaustytuosius, tačiau ne formaliniais įstatymo darbais, o *tikėjimu*. Tuo tarpu į tikėjimą yra atviras kelias kiekvienam. „Juk apipjaustymas yra niekas ir neapipjaustymas niekas, tiktai Dievo įsakymų laikymasis – viskas" (*1 Kor 7, 19*). Todėl Bažnyčioje „nebėra nei žydo, nei graiko; nebėra nei vergo, nei laisvojo; nebėra nei vyro, nei moters: visi jūs esate viena Kristuje Jėzuje!" (*Gal 3, 28*). Kitaip sakant, *Bažnyčia jungia savyje žmones ne pagal jų tautines, socialines ar lytines žymes, bet pagal tai, kiek ir kaip jie yra apsisprendę už Kristų*. Tuo šv. Paulius ir nurodo dieviškosios išganymo malonės visuotinumą. Viešpaties Dvasia dalina savo dovanas, „kaip jai patinka" (*1 Kor 12, 11*). Ji neapsirėžia vienu kuriuo luomu, viena kuria tauta ar viena kuria istorine epocha. Ji yra atsiųsta atnaujinti *visos* žemės veidą, todėl dvelkia visur ir visados. Stabmeldžiai jai yra toks pat mielas jos veiklos objektas, kaip ir žydai. Ji pripildė savimi ne tik Elzbietą, dar nemačiusią Kristaus, tik Jį jautusią savo giminaitės Marijos įsčiuje, bet ir stabmeldžius Cezarėjoje, besiklausančius Petro pamokslo; pripildė *dar prieš Krikštą* vandeniu ir tuo būdu parodė, kad iš Dievo Karalystės negalima nieko išjungti, ką Viešpats yra pažymėjęs savo atpirkimo ženklu (plg. *Apd. 10, 47*).

Tačiau žmogus ne sykį purtosi prieš šį paties Dievo duotą visuotinį ženklą: „Jokiu būdu, Viešpatie! Dar niekuomet suteptas ir netyras maistas nebuvo mano burnoje" (*Apd 11, 8*). Šalia krikščionybės esantis gyvenimas ne vienam atrodo suteptas, todėl nevertas Dievo Karalystės. Ne vienam atrodo,

kad krikščionybė vis dėlto esanti *išrinktųjų* religija, išrinktųjų ne tik asmenų bei tautų, bet ir kultūrų bei epochų prasme. Viduramžiai esą buvę krikščioniški, naujieji laikai esą stabmeldiški, taigi sutepti. Europos kultūra esanti krikščioniška, Azijos – stabmeldiška, vadinasi, sutepta, todėl nenaudotina. Italų tauta esanti krikščioniška, indų – stabmeldiška, vadinasi, sutepta ir tuo pačiu pastumtina į šalį. Šitokios kvalifikacijos ir diskvalifikacijos apsupa visą gyvenimą pradedant istoriniais tarpsniais ir baigiant politinėmis partijomis. Atgimęs iš vandens ir Šv. Dvasios, žmogus linksta užsisklęsti savyje ir savotišku pavydu saugoti Viešpaties dovanas, tarsi jos jam vienam tepriklausytų. Visa, kas yra nepaliesta vandens lašo, atrodo jam sutepta, paprasta, neteisinga, nedora, negražu, todėl nedėtina ant agapės stalo. Krikščionis dažnai net pasipiktina, jeigu jam kas pasiūlo šiuos stabmeldiškuosius elementus, kaip pasipiktino šv. Petras, pamatęs visokių žemės šliužų pilną indą ir išgirdęs balsą „pjauk ir valgyk".

Bet prieš šitą žmogiškąjį nusigręžimą ir net purtymąsi visados stovi Viešpaties įspėjimas: „Ką Dievas apvalė, tu nevadink suteptu!" (*Apd 10, 15*). Šv. Petro regėjime matyti šliužai, keturkojai ir dangaus paukščiai buvo pagal Mozės įstatymą nešvarūs, todėl nenaudotini: negyvo jų kūno prisilietimas sutepdavo žmogų ligi saulėlydžio. Todėl apaštalas ir nusipurtė išgirdęs balsą, esą jam reikią šių bjaurybių pjautis ir valgyti. Bet Viešpats aiškiai pastebi, kad Jis pats yra visa tai apkuopęs, todėl žmogui nevalia visu tuo bjaurėtis ir nuo viso to nusigręžti. Be abejo, regėjimo šliužai, keturkojai ir paukščiai yra tiktai simboliai. *Jie reiškia ne gamtoje esančią gyvūniją, bet istorijoje veikiančią daugialypę žmoniją.* Pasiūlymas jų pjautis ir valgyti taip pat reiškia ne kūninį pasisotinimą, bet Evangelijos atvėrimą šalia Mozės įstatymo stovinčioms tautoms bei kultūroms, o iš kitos pusės, – šių tautų bei kultūrų įėmimą į Dievo Karalystę. Evangelija turinti padaryti žemės gyventojus, šiuos šliužus ir keturkojus, švariais, o žemės gyventojai turį praturtinti Dievo Karalystę savos kūrybos laimėjimais. *Žmogaus ir Dievo sutartinė išganymo vyksme yra tai, ką Viešpats norėjo šv. Petrui regėjimu apreikšti.*

Vis dėlto Dievo Karalystėn negali įeiti niekas, kas yra suteptas. Žmogus negali čion atsinešti savo klaidų, savo nedorybių, savo negrožio. Dievo Karalystė yra tiesos, gėrio ir grožio sritis. Todėl kas iškreipia ar subjauroja šiuos pagrindinius būties pradus, tas tuo pačiu kėsinasi prieš išganymą ir negali dalyvauti jo vaisiuose. Šv. Petras teisingai pasipurtė regėdamas prieš savo akis ryką, pilną nešvarių būtybių. Tiesa, jis klydo laikydamas jas nešvariomis, nes Dievas jas buvo apkuopęs, todėl ir siūlė jam kaip priemonę pasistiprinti. Vis dėlto šis šv. Petro pasipurtymas rodo, kad *tam tikras pasaulio apkuopimas yra būtinas, jog jis galėtų būti įimtas į Bažnyčią*. Dar prieš Krikštą ir Šv. Dvasios atėjimą pasaulis turi būti apvalytas *prigimtu būdu*.

Kas yra šis prigimtasis apvalymas? Kuo būdu Viešpats apkuopia anuos šliužus ir keturkojus, kurių žmogus nebegali vadinti suteptais?

Į tai atsako mums pats Šv. Raštas, nurodydamas, kodėl Cezarėjos Kornelijus buvo Viešpaties paskatintas pasiieškodinti Petro ir pasikrikštydinti. Apaštalų darbai šitaip apibūdina aną itališkosios kuopos šimtininką: „Jis drauge su savo namiškiais pasižymėjo pamaldumu bei Dievo baime, dosniai šelpdavo žmones ir ištvermingai melsdavosi Dievui" (*Apd 10, 2*). Todėl jam pasirodęs angelas ir tarė: „Tavo maldos ir išmaldos pakilo Dievo akivaizdon, ir jis tave prisiminė. Taigi siųsk vyrus į Jopę ir išsikviesk tokį Simoną, vadinamą Petru" (*10, 4–5*). Kitaip sakant, *Kornelijaus prigimtasis apkuopimas įvyko jo gyvenimu pagal sąžinę*. Jis stovėjo šalia Mozės įstatymo. Tačiau savo širdyje jis nešiojo Viešpaties dėsnius, pagal juos elgėsi, todėl ir buvo Dievo išklausytas (plg. *10, 31*). Sąžinė juk yra ne kas kita, kaip mumyse esančio imanentinio Dievo balsas. Kas tad jos klauso, tuo pačiu klauso Viešpaties ir yra apkuoptas, nepaisant, ar jis būtų žydas, stovįs po įstatymu, ar stabmeldys, stovįs šalia įstatymo. Žmonės, gyveną ir veikią pagal sąžinę, „patys sau yra įstatymas", įrašytas į jų širdis (*Rom 2, 14–15*). Todėl ir šv. Petras, regėjimui pasibaigus ir Kornelijaus vyrams jį šaukiant, suprato, „jog Dievas nėra šališkas. Jam brangus kiekvienos tautos žmogus,

kuris jo bijo ir teisingai gyvena" (*Apd 10, 34–35*). *Asmeninis apkuopimas, kuris vyko ir tebevyksta stabmeldijoje, yra sąžinės kaip imanentinio Dievo išsiskleidimas žmogaus buvime.*

Prigimtuoju būdu apkuopto žmogaus kuriamas gyvenimas taip pat darosi apkuoptas. Objektyviniai jo pavidalai, išreiškią savimi prigimtąsias tiesas, prigimtąją dorovę ir prigimtąjį grožį, taip pat randa malonės Viešpaties akivaizdoje ir yra tinkami Dievo Karalystės statybai. Štai kodėl Bažnyčia, peržengusi Palestinos sienas, krikštijo ne tik stabmeldiškuosius asmenis, bet apsivilko senovine filosofija savo moksle, senovinėmis normomis savo organizacijoje ir senovinėmis apeigomis savo kulte. Žmogiškoji kūryba, kilusi iš tiesios bei nuoširdžios dvasios, savaime yra švari, todėl neniekintina ir neatstumtina, nors ji būtų ir stabmeldžio darbas. Viešpaties paliepimas Petrui „pjauk ir valgyk" tinka ne tik asmens, bet ir objektyvinio gyvenimo formų atžvilgiu. *Gyvenimo apkuopimas, kuris taip pat stabmeldijoje yra aiškus, glūdi jo atitikime sąžinės normas.*

Per sąžinę ir per jos išreiškimą viršiniame gyvenime Viešpats apkuopia tiek žmogų, tiek jo darbus, padarydamas juos vertus įeiti į dangaus Karalystę ne tik amžinojo buvimo, bet ir istorinės Bažnyčios prasme. Visa tad, kas yra sąžininga, teisinga, padoru, gražu – vis tiek ar tai būtų moksle, ar mene, ar filosofijoje, ar net galop religijoje – visa tai telpa į aną šv. Petro regėtą iš dangaus nuleidžiamą indą; visa tai turi būti Kristaus apaštalų imama, pjaunama ir valgoma. Tai yra pačios Šv. Dvasios parodytas kelias Bažnyčiai istoriniame jos skleidimesi.

3

Šv. Petro regėjime apreikšti dėsniai valdė ne tik Palestinos Bažnyčios santykius su stabmeldiškuoju pasauliu, bet jie valdo Bažnyčios nusistatymą kiekvienos naujos kultūros ar naujo istorinio tarpsnio atžvilgiu. Bažnyčia yra amžina, paties Kristaus ligi pasaulio pabaigos išlaikoma institucija. Savo esmėje

yra antlaikė ir anterdvinė. Tačiau skleisdama šią amžinąją savo esmę istorijoje, ji susiduria su įvairiomis tautomis, su įvairiomis kultūromis ir su įvairiomis epochomis. Todėl *Bažnyčiai kiekvienas jos kelyje sutiktas kultūros tipas ir kiekviena išnyranti istorinė epocha yra „modernusis pasaulis"*. Ne Bažnyčia kinta istorijoje, bet pasaulis. Bažnyčia visados yra ta pati. Užtat ne tas pats yra žmogus ir jo sukurtas gyvenimas. Jis visą laiką kinta, visą laiką svyruoja, visą laiką ieško. Todėl Bažnyčia kaip tik ir turi reikalo su nuolatinėmis nedorybėmis. Ji visados gyvena tai vieno, tai kito moderninio pasaulio akivaizdoje. Palestinoje ji stojo prieš modernųjį pasaulį graikiškai romėnišku jo pavidalu. Įsitvirtinusi Viduržemio jūros pakrantėmis, ji atsidūrė prieš modernųjį pasaulį į Vakarus besiveržiančios germaniškųjų tautų kultūros forma. Viduramžių metu prieš Bažnyčią išniro modernusis pasaulis renesansiškuoju savo pobūdžiu. Šiandien toks pat modernusis pasaulis kyla Bažnyčios pašonėje komunistiniu pavidalu. Visi šie „modernieji pasauliai" yra buvę stabmeldiški. Visi jie reikalavo atperkami ir pakrikštijami. Tačiau visuose juose yra buvę prigimtu būdu apkuoptų asmenų ir gyvenimo formų. Visuose juose yra buvę prigimtųjų tiesų, prigimtosios dorovės, prigimtojo grožio ir prigimtojo maldingumo. Todėl nors iš sykio visi jie Bažnyčiai atrodė esą sutepti, todėl nenaudotini, tačiau į visus juos Bažnyčia buvo galop Šv. Dvasios nuvesta. Visiems jiems ji paskelbė Evangeliją, juos pakrikštijo, o pati praturtėjo jų kultūriniais laimėjimais. Išbraukime iš Bažnyčios žmogiškąjį elementą, jos gautą iš graikų, romėnų, germanų, Renesanso, Baroko, ir gausime skurdžią pirmykštę Jeruzalės bendruomenę. Kristus juk neapreiškė ir neįsteigė dabartinio puikaus – kai kur ir per puikaus – Bažnyčios apvalkalo, jį sukūrė ir Bažnyčiai padovanojo *žmogus*. Graikas atnešė jai sąvokų, romėnas – teisinių normų, germanas – veiklos būdų, renesansininkas su barokininku – meno. Pirminis garstyčios grūdelis, mažiausias iš visų sėklų, išaugo į pasaulinį medį Šv. Dvasios ir žmogiškojo genijaus sutartine.

Ar kitaip turėtų būti ir mūsų dienomis? Kad dabartinis „modernusis pasaulis" yra stabmeldiškas, nereikia nė aiškin-

ti: tai rodo kiekvienas žvilgterėjimas į žmogų ir į gyvenimą. Tačiau jis nėra blogesnis už visus kitus buvusius stabmeldiškuosius „moderninius pasaulius" senovėje, viduramžiais ar Renesanso metu. Jeigu vis dėlto kas nors suabejotų šiuo teigimu ir manytų, kad, sakysime, senovinis stabmeldys esąs buvęs švaresnis negu dabartinis, tas tegu paskaito apibūdinimą, kurį mums yra palikęs pats šv. Paulius, geriausiai iš visų apaštalų stabmeldžius pažinęs: „Jų moterys prigimtinius santykius pakeitė priešingais prigimčiai. Panašiai ir vyrai, pametę prigimtinius santykius su moterimis, užsidegė geiduliais vienas kitam, ištvirkavo vyrai su vyrais, ir už iškrypimą jiems patiems būdavo vertai atlyginama. Jie nesirūpino pažinti Dievą, tai ir Dievas leido jiems vadovautis netikusiu išmanymu ir daryti, kas nedera. Todėl jie pilni visokio neteisumo, piktybės, godulystės ir piktumo, pilni pavydo, žudynių, nesantaikos, klastingumo, paniekos, apkalbų. Jie – šmeižikai, Dievo nekentėjai, akiplėšos, išpuikėliai, pagyrūnai, išradingi piktadariai, neklausantys tėvų, neprotingi, neištikimi, be meilės, negailestingi" (*Rom 1, 26–31*). Tai yra vaizdas žmogaus ir gyvenimo prieš du tūkstančius metų. Jis nėra šviesesnis negu dabartinis. O vis dėlto šv. Paulius ėjo pas šitokius stabmeldžius ir jiems nešė Evangelijos šviesą. Vis dėlto jis ginčijosi Atėnuose su epikūrininkais ir stoikais (plg. *Apd 17, 18*), o Areopage citavo graikų poetus Aratą ir Kleantą (plg. *Apd 17, 28*). Šalia šių jo paties išskaičiuotų ydų, nedorybių ir nuodėmių jis regėjo stabmeldijoje ir daug tikrų vertybių. Pamatęs Atėnų areopage aukurą „Nežinomam Dievui", jis neišgriovė jo, bet pasakė graikams: „Taigi aš noriu skelbti jums tai, ką jūs nepažindami garbinate" (*Apd 17, 23*). Jis paliko jį, tik pakeitė jo užrašą.

Jeigu tad šv. Paulius *šitaip* santykiavo – leidosi į diskusijas, prisiėmė poezijos mintis ir religines apraiškas – su senovės „moderniuoju pasauliu", kodėl kitaip turėtų santykiuoti dabartiniai krikščionys su savu „moderniuoju pasauliu"? Kristaus Evangelija niekada nėra *paskelbta*, bet visados *skelbiama* kiekvieną sykį vis iš naujo ne tik atskiram asmeniui, bet ir kiekvienai tautai, kiekvienai kultūrai, kiekvienai

istorinei epochai. Kaip asmuo yra reikalingas vandens krikšto, kad būtų įjungtas į išvaduotąją žmoniją, taip lygiai kiekvienas gyvenimo tarpsnis yra reikalingas ugnies ir net kraujo krikšto, kad galėtų būti įimtas į Dievo Karalystę. Prieš kiekvieną tad „modernųjį" kultūros ar istorijos pavidalą Bažnyčia stovi kaip kunigas prieš jam atneštąjį naujagimį. *Nepaliaujamai krikštijamoji Bažnyčios pareiga sudaro istorinį jos pašaukimą.* Ar tad šio pašaukimo šiandien krikščionys turėtų atsisakyti? Ar modernusis mūsų dienų pasaulis nesiunčia savo pasiuntinių ir ar šie neklabina Bažnyčios durų, klausdami: „Ar čia vieši Eugenijus Pacelli, vadinamas Pijumi?"

Šiuo atžvilgiu yra labai būdingi tėvo Lombardi, garsaus dabarties pamokslininko, žodžiai, kuriais jis kaip tik ir nori atkreipti dabartinių krikščionių dėmesį į reikalą pralaužti ankštas dabartinio užsisklendimo sienas. Kaip Palestinoje pirminė Bažnyčia nedrįso peržengti Izraelio erdvės, taip šių dienų Bažnyčia nedrįsta peržengti išgyvento laiko ribos. Kaip kiekvienas naujas kultūros pavidalas Bažnyčiai buvo ir tebėra „modernusis pasaulis", taip lygiai kiekvieną sykį ji atsiduria besipurtančiojo Petro rolėje. „Jokiu būdu, Viešpatie!" yra kasdieninis krikščionių atsakymas į paties Dievo paliepimą pjauti ir valgyti. Šis atsakymas girdėti ir šiandien ir gal net garsiau negu kitados.

Todėl tėvas Lombardi kaip tik ir mano, kad šiandien Bažnyčiai yra reikalingas šv. Petro regėjimas ir įsakmus Viešpaties pabrėžimas, jog ką Jis apkuopė, to nevalia vadinti suteptu. Iš jo žodžių aiškėja, kad tokio regėjimo jau esama ir kad iš jo Bažnyčia rengiasi daryti reikalingų išvadų. „Esama sumanymo, – sako jis, – pradėti sistematingai modernizuoti visą katalikiškąją stovyklą ryšium su šiandieniniu pasauliu ir organiškai siekti pakeisti mūsų metodus tiek intelektualinėje, tiek dorovę liečiančioje, tiek praktinėje ir organizacinėje srityje."[2] Tėvas Lombardi skelbia, kad šis sumanymas, mažai kam težinomas, yra vykdomas su žinia ir

[2] Plg. jo str. „Bažnyčios reforma" vokiečių katalikų savaitraštyje „Michael" (1953, 15. Marz).

palaiminimu „aukščiausiojo bažnytinio autoriteto." Jo pažiūra, tai yra tokios didelės reikšmės dalykas, jog jis „iš tikro atveria kelią į naujus laikus tiek Bažnyčiai, tiek žmonijai." Ligi šiol katalikai yra buvę „paprasti žiūrovai" arba kai kur net tiktai „moderninės visuomenės aukos." Dabar Bažnyčia norinti, kad jie virstų „šios visuomenės siela" ir tuo būdu jos išgelbėjimu. Kornelijaus siuntimas ieškoti Simono, kuris vadinasi Petras, kartojasi visais amžiais, taigi ir mūsų laikais. „Mūsoji karta, – tėvo Lombardi teigimu, – išreiškė save filosofiškai baimės ir nesėkmės mokslu ir tuo būdu pasidarė nepaprastai palanki priimti Evangelijos žodžiams, kaip nelauktam jos nelygybių ir nedarnybių išsprendimui."

Be abejo, tėvas Lombardi neslepia, kad moderninis žmogus dažnai nežino, jog jo ieškojimai krypsta *Kristaus* linkui. Tačiau dėl šito nežinojimo mes patys esame kalti. „Jeigu žmonija netiki, tai todėl, kad ji (apie Dievą. – *Mc.*) negirdi, o ji negirdi labai dažnai todėl, kad mes, Bažnyčios vyrai, nežinome, kaip reikia jai kalbėti." Nuosekliai tad tėvas Lombardi ir teigia, kad moderniajam pasauliui reikia prabilti jo kalba; kad reikia pradėti jo rūpesčiais ir ligomis; kad reikia įsijungti į jo sąvokas ir vaizdus; kad reikia atsistoti prie jo altorių, kaip šv. Paulius Atėnų areopage. „Mes turime keisti daugelį tikėjimo skelbimo metodų." Mes turime „kokiu nors būdu sumažinti bedugnę tarp žemės ir dangaus, tarp žmogiškumo ir dieviškumo. Mes turime nušviesti savo dvasią gyvesniu tikėjimu ir jį sušildyti meile brolių, kurie yra daugiau nelaimingi negu blogi." Tai ir yra tai, ką tėvas Lombardi vadina „šiandieninės Bažnyčios reforma." Lūžties metą Bažnyčios santykis su „moderniuoju pasauliu" yra visados vaisingas – tiek vienai, tiek antrai pusei. Bažnyčią išgelbsti jis iš prasidėjusio užsisklendimo įprastoje erdvėje ar įprastame laike, o „modernųjį pasaulį" – iš paklydimo ir kelio į nebūtį. „Sudužus žmonių statytam miestui, – gražiai baigia tėvas Lombardi, – galima išsigelbėti tik statant žemėje Dievo vaikų miestą."

Nėra jokios abejonės, kad šisai tėvo Lombardi paskelbtas *katalikiškosios stovyklos sumoderninimas* yra iš tikro pakartotas šv. Petro regėjimas Jopėje. Tai yra pačios Šv. Dvasios veika-

las. Todėl jis pasiseks. Bažnyčia nueis į mūsų modernųjį pasaulį ir apšvies jį Evangelijos šviesa, pati prisiimdama iš jo tai, kas yra Viešpaties apkuopta žmogiškosios sąžinės balsu. Modernusis pasaulis dabar, kaip ir senovėje ar viduramžiais, turi taip pat didelių tiesų, didelių širdžių ir didelio genijaus kūryboje. Visa tai negali pasilikti šalia Bažnyčios, jeigu nenorime iškreipti visuotinojo pašaukimo skelbti Evangeliją „visam sutvėrimui". Žinoma, besipurtančių Petrų yra ir šiandien, kaip jų yra buvę visais laikais. Anasai Jopės „jokiu būdu" skamba Niujorke, Paryžiuje, Romoje ir Miunchene. Vis dėlto jis nieko negali įstengti prieš paties Dievo nurodymą „pjauk ir valgyk". Besipurtantis Petras galop supranta regėjimo prasmę, nulipa nuo stogo ir eina paskui stabmeldijos pasiuntinius, kad pakrikštytų šimtininką Kornelijų su visais jo namais, nes Dievas nežiūri asmens; jis nežiūri nei kultūros tipo, nei istorinės epochos. Šv. Dvasia gyvena ne tik lotyniškajame žodyje *spirare*. Ji gyvena visur, kur tik žmogus apreiškia save kaip Viešpaties-Kūrėjo paveikslą. Modernusis pasaulis taip pat daugeliu atžvilgių yra toks Dievo paveikslas. Kaip tad jis galėtų nekyboti Jo šventykloje?

KRIKŠČIONYBĖS ATEITIS

1. *Dabartinė nuotaika*

Kalbėti apie krikščionybės ateitį reiškia kalbėti apie dabarties *nuotaiką* krikščionybės atžvilgiu, apie tas kartais net nežymias užuomazgas, iš kurių, tarsi iš kokių želmenų, išauga visas būsimasis gyvenimas. Ateitis juk nėra kažkas visai nauja, kažkas visai kita. Ateitis visados atsiremia į dabartį, ją paneigdama arba sustiprindama, ją pratęsdama arba pasukdama nauja linkme, tačiau niekados nuo jos neatitrūkdama. Žmogiškosios laisvės veiksnys istorijoje padaro ją nepriežastingą gamtos prasme. Bet jis nepaneigia jos nuoseklumo ir dėsningumo, kaip laisva valia nepaneigia atskiro žmogaus likimo. Ir bendruomenės, ir asmens gyvenimas nėra priežastingas, bet prasmingas ir dėsningai nuoseklus. Todėl ir visa žmogiškoji ateitis rymo ant dabarties. Istorija atrodo sujaukta tik paviršutiniškai akiai. Savo gelmėse tačiau ji slepia tam tikrą planą, nuaustą ne tik mūsų norų, bet ir Dieviškosios Apvaizdos sprendimu. *Adesse festinant tempora* – amžiai skuba nubrėžtu keliu į savo tikslą.

Norint tad praskleisti būsimąsias krikščionybės perspektyvas ir žvilgterėti į jos *ateitį*, reikia visų pirma susivokti religinėje *dabartyje;* reikia atkreipti dėmesio į tą bendrą religinę nuotaiką, kuri dabar vyrauja pasaulyje ir kuri todėl turės lemiančios reikšmės artimiausiai ateičiai. Dabartinė religinė žmonių nuotaika yra pagrindas, ant kurio susikurs būsimasis religinis pasaulio statinys. Ne atskiri asmens čia turės lemiančios reikšmės, ne jų žodžiai ar darbai, bet *bendruomeninis* religijos pergyvenimas ir vidinis jos vertinimas. Nuo ben-

dro visuomenės nusistatymo religijos atžvilgiu, nuo vienokio ar kitokio religinių vertybių supratimo bei priėmimo priklausys tiek religijos dvasia, tiek ir viršinė jos institucijų sąranga.

Tačiau suvokti dabartinės visuomenės religinę nuotaiką nėra lengva. Ne todėl, kad ji nebūtų ryški. Religijos pergyvenimas šiais laikais visų yra pastebimas. Jeigu devynioliktajame šimtmetyje krikščionybė Europoje ir apskritai visame pasaulyje atrodė gyvenanti sunkią krizę, jeigu dar net po Pirmojo pasaulinio karo R. Euckenas galėjo klausti „Ar mes dar galime būti krikščionys?"[1], tai šiuo metu religijos vieta pasaulyje yra išryškėjusi labai aiškiai, gal aiškiau, negu kada nors anksčiau. Tačiau šis ryškumas yra apgaulingas. Gal niekados krikščionys negyveno tokiomis didelėmis ir tokiomis pavojingomis iliuzijomis kaip dabar. Religinio pergyvenimo ryškumas nukreipia ne vieno dėmesį į paviršių, tuo tarpu gelmės kaip tik pasilieka nepastebėtos. Čia tad ir glūdi tasai sunkumas, kuris mums kliudo tinkamai susivokti krikščionybės dabartyje.

Praėjusiųjų karų nelaimės bei vargai paskatino ne vieną glaustis labiau prie Dievo, negu jis tai darydavo taikos metu. Viršinės kultūros laimėjimų žlugimas ir net pačios gyvybės netikrumas pažadino ne vieną pamąstyti ir apie tai, kas nežlunga ir kas šiai žemei nepriklauso. Todėl psichologinis atsigrįžimas į Dievą šiuo metu randa gerą dirvą, ir religiniam pergyvenimui nuotaika yra palanki. Tai rodo ir naujų sektų masinis kūrimasis bei senų atsigavimas. Iš kitos pusės, katalikų laimėjimai kai kurių kraštų politinėse rungtynėse (Austrija, Vokietija, Italija, Prancūzija, Belgija, Olandija, Ispanija), atsakingų valstybės vyrų nuolatinės kalbos apie reikalą grįžti prie krikščioniškųjų principų, kad būtų išgelbėta šimtmetinė pasaulio civilizacija; nepaprastai stiprus ir gerbiamas Bažnyčios autoritetas – visa tai kelia daugeliui mintį, kad religija vėl grįžta į gyvenimą, iš kurio ją praėjusių dviejų šimtmečių laicizmas buvo išstūmęs; kad žmonių sąmonėje ji išganingai stiprėja; kad mes artinamės į aną Apokalipsės pra-

[1] Plg. jo veikalą „Koennen wir noch Christen sein".

našautą tarpsnį, kada senasis žaltys bus surištas tūkstančiui metų (*Apr 20, 2*). Šio optimizmo vedami, kai kurie į klausimą, kokia yra dabartinės visuomenės religinė nuotaika, atsako labai pozityviai, net džiaugsmingai didelėmis viltimis žiūrėdami ir į pačią krikščionybės ateitį. Sunkios kovos, vestos devynioliktajame šimtmetyje ir dvidešimtojo pradžioje, atrodo esančios laimėtos. Religijos laisvė, už kurią buvo įtemptai grumtasi, atrodo pasidariusi savaime suprantamas dalykas, net konstitucinis modernių valstybių pradas. Džiugi ateitis atrodo esanti krikščionybei užtikrinta.

Bet pro visą šį optimizmą, kartais net entuziazmą, prasiveržia ir kitokių balsų. H. Kraemeris įspėja, kad „kiekvienas rimtas krikščionis turi pažiūrėti į akis anam, baimę keliančiam faktui, jog moderniame gyvenime religija pasidarė bereikšmė, kadangi Dievas yra nepripažįstamas. „Mes nesakome, – patikslina Kraemeris, – kad modernusis žmogus iš prigimties būtų mažiau religingas, negu kitų amžių žmogus. Žmogus pačia savo prigimtimi yra religinė būtybė, kaip dvasinė ir dorinė. Tai tinka ir šiandien. Ir šiandien žmogus stengiasi patenkinti religinį savo instinktą. Jis taip darys visados. Tačiau religija šiandien yra ištremta iš žmogaus asmeninio ir bendruomeninio gyvenimo centro. <...> Moderniame gyvenime religija yra nereikšmybė, pagražinimas arba neapykantos objektas, bet retai kada centrinis dalykas. <...> Iš didelių masių gyvenimo religija yra dingusi. Dievas ir Jo tikrovė yra nustumti į šalį. Dievas yra arba išnykęs, arba paliktas atsargoje atsakyti į paties žmogaus neatsakomus klausimus, arba virtęs paskutine priebėga vargų ir negalių metu."[2] Nuosekliai tad Kraemeris ir tvirtina, kad „krikščioniškoji Bažnyčia tiek Rytuose, tiek Vakaruose gyvena stabmeldiškajame pasaulyje" ir kad todėl ji „į visą pasaulį turėtų žiūrėti kaip į savo misijų lauką ne perkelta, bet tikrąja šio žodžio prasme."[3] Tą pačią nuotaiką skleidžia ir M. Dupouey,

[2] Die christliche Botschaft in einer nichtchristlichen Welt, Zuerich, 1940, p. 19, 20.

[3] Op. cit., p. 22.

sakydamas, kad „šiandien pasaulis yra stabmeldiškas... Pasaulis yra stabmeldiškas, ir žmonės tapo stabmeldiški, nes pamiršo paprasčiausias dvasinių ir dieviškųjų dalykų sąvokas, pamiršo Dievą, pakeisdami Jį netikrais dievais arba savęs pačių garbinimu."[4] Šių religinio gyvenimo stebėtojų pažiūra, dabartinė visuomenės nuotaika krikščionybės atžvilgiu nėra pozityvi ir dar mažiau džiaugsminga. Priešingai, Dupouey net drįsta teigti, kad „rytoj mes būsime nelaisvėje ir būsime persekiojami."[5]

Šalia šių privatinių nuomonių, nerodančių entuziazmo dėl dabartinės religinės nuotaikos, esama ir oficialių Bažnyčios pasisakymų, kurie taip pat pripažįsta stabmeldėjimo vyksmą šiandieninėje visuomenėje ir su dideliu susirūpinimu žiūri į krikščionybės ateitį. Praėjusiais metais miręs Paryžiaus kardinolas Suhard'as ganytojiniame laiške, skirtame 1947 m. gavėniai, kalbėdamas apie apaštalavimo metodus, pastebi, kad šiandien jie turi skirtis nuo tų metodų, kurie buvo vartojami anais laikais, kada krikščionija buvo vieninga. „Iš tikro, – sako kardinolas, – viduriniais amžiais ir dar ligi XIX šimtmečio krikščionybė buvo apribota tam tikra žemės rutulio dalimi, ir misijinis apaštalavimas buvo geografinė sąvoka. Misionieriai išeidavo iš krikščionijos, kad netikinčioms tautoms skelbtų tikėjimą. Stabmeldybė buvo *šalia* krikščioniškosios bendruomenės. O šiandien abi šios karalystės stovi ne prieš viena kitą iš lauko, bet *iš vidaus*. Jos yra sukabintos viena su kita tarsi krumpliaračiu. Stabmeldiškoji bendruomenė braunasi visur į kasdienį krikščionių gyvenimą. Griežtai atskira krikščioniškoji bendruomenė, kuri būtų apsaugota nuo stabmeldiškųjų įtakų, yra nebeįmanoma. Ne tiktai Prancūzija yra virtusi 'misijų kraštu'. Šis dalykas, kuris pas mus pastebimas labai aiškiai, glūdi visur ir, atrodo, vis labiau išeis aikštėn."[6] Šiuo faktu pasiremdamas, kardinolas kelia savo

[4] L'Eglise va-t-elle emigrer? – „Esprit", 1946, Nr. 5, p. 708.
[5] Op. cit., p. 713.
[6] Cit. vok. šio laiško vertimas: „Aufstieg oder Niedergang der Kirche", Offenburg, 1947, p. 64. – Prancūzijoje šis laiškas pažadino labai didelį susidomėjimą. P. Dubois-Dumee jį pavadino reikšmingiausiu bažnytiniu dokumentu po popiežiaus Leono XIII „Rerum novarum".

laiške visą eilę reformų, kurias reikia įvykdyti katalikų gyvenime ir veikime, nes „mūsų katalikiškoji bendruomenė, nenuilstamai siuntusi savo sūnus ir dukteris į tolimus kraštus, per ilgai buvo pamiršusi misionoriauti čia pat."[7] Ji pasitenkino defensyviniu nusistatymu, „kuris pasibaisėtinu tingumu reiškiasi ir mūsų dienomis" (*t. p.*). Šiuo tingumu, pasak kardinolo, reikia kuo greičiausiai nusikratyti, nes mūsų laukia „pakartotinis pasaulio atvertimas į krikščionybę."[8]

Kaip tad nusistatyti šių nevienodų pažiūrų atžvilgiu? Kokia iš tikro yra dabartinė visuomenės nuotaika krikščionybės atžvilgiu? Prieš keletą metų buvo galima manyti, kad pasaulyje liovėsi vieša kova prieš religiją. Organizuotas ateistinis sąjūdis, prasidėjęs Vakaruose ir išsivystęs ligi galo Rusijoje, atrodė netenkąs jėgų ir pradedąs silpnėti. Kova prieš visa, kas yra dieviška (2 *Tes* 2, 4), dėl kurios taip karčiai skundėsi popiežius Pijus XI enciklikoje apie ateistinį komunizmą[9], atrodė einanti prie galo. Pirmaisiais pokariniais metais net pačioje Rusijoje religijai buvo leista apylaisviai tvarkytis. Ortodoksinė bažnyčia pradėjo kurti parapijas ir vyskupijas, leisti liturgines knygas, įsigyti kultui reikalingų reikmenų[10]. Be abejo, visa tai buvo daroma politiniais sumetimais. Tačiau pasaulyje ši iliuzinė laisvė sudarė įspūdžio, kad kova su religija iš tikro liaujasi, kad karingasis ateizmas nyksta ir kad krikščionybė žengia į šviesų savo istorijos tarpsnį. Tačiau šiandien visas šis lūkestis atrodo nepasiteisinęs. Išnykus politiniams motyvams, bolševizmas sunkia savo letena vėl prislėgė Bažnyčią, ypatingai jo užimtuose kraštuose. Katalikų persekiojimai Pabaltijyje, Lenkijoje, Vengrijoje, Rumunijoje, Bulgarijoje, Jugoslavijoje, Albanijoje neleidžia šiandien kalbėti apie viršinės kovos su religija nykimą ar net silpnėjimą. Bet jeigu viršinė kova su religija ir išnyktų, ar tai jau duotų mums teisės džiūgauti dėl krikščionybės laimėjimų? Ar kardinolo Su-

[7] Op. cit., p. 65.
[8] Op. cit., p. 64.
[9] Plg. liet. šios enciklikos vertimą. – Chicago, 1947, p. 19.
[10] Plg. Russie et chretiente. – „La vie intellectuelle", 1947 m. balandžio mėn., p. 21.

hard'o ir daugybės kitų gąstavimai, kad pasaulis stabmeldėja ir kad kadaise buvusios krikščioniškos šalys virsta misijų kraštais, jau netektų pagrindo? *Kovos su religija nykimas dar anaiptol nereiškia, kad pati religija stiprėtų ir kad jos įtaka gyvenimui darytųsi gilesnė.* Juk yra labai galimas daiktas, kad kova su religija silpsta kaip tik todėl, kad silpsta ir žmogaus susidomėjimas religiniu gyvenimu. Žmogus gali su religija nekovoti ne tik todėl, kad ją pripažįsta bei vertina, bet ir todėl, kad ja nesidomi ir jai jokios ypatingesnės reikšmės neskiria. Atrodo, kad viršinės kovos išnykimas Vakaruose kaip tik ir yra atremtas į šitą nesidomėjimą.

Kaip tad išspręsti šį klausimą? Kur rasti *matą*, kuris parodytų, kaip dabartinis žmogus religiją pergyvena ir kokios vertės turi šitas jo pergyvenimas?

Šiam klausimui išspręsti nemaža šviesos meta Vl. Solovjovas savo pasakojimu apie antikristą. Savoje legendoje Solovjovas vaizduoja antikristą kaip nepaprastai gabų, tiesiog genialų žmogų, kuris, vos trisdešimt trejus metus amžiaus sukakęs, „plačiai pragarsėjo, kaip didelis išminčius, rašytojas ir visuomenės veikėjas." Dievo ji neneigė. Jis nebuvo ateistas. Priešingai, „jausdamas turįs savyje nepaprastai didelę sielos galią, jis visuomet buvo įsitikinęs spiritualistas, ir aiškus jo protas visuomet jam nurodydavo esmę to, į ką reikia tikėti, būtent į gėrį, į Dievą, į Mesiją." Šitas tad žmogus po savotiško vieną kartą įvykusio pergyvenimo pradėjo rašyti „antgamtiniu greičiu ir lengvumu" veikalą, pavadintą „Atviras kelias į pasaulio taiką ir gerovę", kuriame jis parodė visą savo genijaus jėgą. Jame buvo sujungta „kilni pagarba senovės padavimams ir simboliams su plačiu bei drąsiu radikalizmu; neribota minties laisvė su giliausiu viso ko mistiniu supratimu; besąlyginis individualizmas su karštu atsidėjimu bendrajai gerovei." Visa čia buvo taip nepaprastai suderinta ir sujungta, kad kiekvienas šitoje knygoje rado savo paties pažiūras ir įsitikinimus; kiekvienas sutiko su jos mintimis. Todėl šis veikalas, priešingai ankstyvesniems antikristo raštams, nepatyrė jokios kritikos ir jokio prieštaravimo. Visi juo stebėjosi ir gėrėjosi.

Vieno vienintelio dalyko jame trūko: KRISTAUS vardo. Jautresnieji tai pastebėjo, ir nors jie nieko negalėjo prikišti knygos mintims, tačiau Kristaus vardo nebuvimas kėlė kažkokį keistą nujautimą ir net baimę. Ir nebe pagrindo. Vėliau, kai šio veikalo autorius buvo išrinktas pasaulio prezidentu, jis panorėjo sujungti vienybėn tris krikščioniškąsias konfesijas: katalikus, protestantus ir ortodoksus, ir šiam reikalui sušaukė visuotinį susirinkimą Jeruzalėje. Čia jis, norėdamas palengvinti bažnyčių susijungimą, katalikams grąžino ištremtus popiežius į Romą, suteikdamas jiems visas teises ir privilegijas, kurias jis turėjo nuo Konstantino Didžiojo laikų. Ortodoksams jis įsteigė pasaulinį muziejų „rinkti, studijuoti ir išlaikyti bažnytinio palikimo įžymybes, pirmoje eilėje Rytų Bažnyčios." Protestantams įkūrė pasaulinį institutą „laisvam Šventraščio ir su juo susijusių pagalbinių mokslų tyrimui." Už visas šitas „geradarybes" pasaulio prezidentas nereikalavo nieko kito, kaip tik pripažinti jį religijos globėju ir šio pripažinimo ženklan ateiti pas jį į estradą, iš kurios jis kalbėjo į susirinkusiuosius. Tačiau ne visi į estradą nuėjo. Tiek iš katalikų, tiek iš ortodoksų, tiek iš protestantų pasiliko maži būreliai sėdėti su savo vadais: popiežium Petru II, patriarchu Jonu ir profesoriumi Paulium. Tada pasaulio prezidentas kreipėsi į pasilikusiuosius: „Ką galiu jums dar padaryti, keisti žmonės? Ko jūs norite iš manęs? <...> Kas krikščionybėje jums yra brangiausia?" Tada pakilo patriarchas Jonas ir prabilo: „Didysis valdove! Mums brangiausia krikščionybėje yra pats Kristus. Jis yra vienintelis, ir visa iš Jo kyla... Į tavo klausimą, ką galėtum mums dar padaryti, duodame tokį atsakymą: išpažink čia prieš mus Vardą Jėzaus Kristaus, Dievo Sūnaus, įsikūnijusio, mirusio, prisikėlusio ir vėl ateisiančio. Išpažink Jį, ir mes su meile žiūrėsime į tave, kaip garbingą antrojo Jo atėjimo pirmataką." Deja, pasaulio prezidentas tokio išpažinimo nepadarė. Užuot išpažinęs Kristų visų akivaizdoje, jis užmušė visus tris tikinčiųjų vadus ir, nusimetęs kaukę, apreiškė antikristinį savo veidą.

Šiuo pasakojimu Solovjovas nori pasakyti, kad *krikščioniškajame pasaulio istorijos tarpsnyje religinės sąmonės matas yra Kristus.* Ne krikščioniškosios dorovės pripažinimas, ne krikščio-

niškųjų socialinių principų vertinimas, ne viršinis religijos rėmimas ar jai laisvės davimas sudaro religinės žmonių nuotaikos pozityvumą, bet istorinės dievažmogiškosios Kristaus asmenybės teigimas ir išpažinimas. Galima krikščionybei duoti ne tik laisvę, bet dar net padėti jos kultūrinėms institucijoms ir sykiu vykdyti antikristinę idėją. Šiuo atžvilgiu Solovjovas kartoja tik tai, ką yra pasakęs pats Kristus, ką vėliau primygtinai teigė šv. Paulius. Pranašaudamas Jeruzalės žlugimą, Kristus pastebėjo, kad „Atsiras netikrų mesijų ir netikrų pranašų, ir jie darys didelių ženklų bei stebuklų, mėgindami suklaidinti, jei tai įmanoma, net išrinktuosius" (*Mt 24, 24*). Todėl Kristus ir įspėjo: „Tad jeigu jums sakytų: ‚Štai jis tyruose!' – neikite: ‚Štai jis namų gilumoje!' – netikėkite" (*Mt 24, 26*). Kristus yra vienkartinis ir vienintelis, nes Jis yra istorinis. Jis negali būti pakartotas. Jo žodis yra vieną sykį pasakytas. Jo Evangelija vieną sykį paskelbta. Kas Jo nepripažįsta, tas stovi šalia Tiesos, nors pripažintų visa kita ir kalbėtų ta pačia kalba. Krikščionybė yra kilusi ne iš bendrosios žmogaus prigimties, ne iš pasaulio kultūros išsivystymo, bet iš Kristaus apsireiškimo pasaulyje. Todėl tik šiuo asmeniniu apsireiškimu ji ir tegali remtis. Todėl ir tikėjimas į istorinį dievažmogiškąjį Kristaus asmenį yra pagrindinė sąlyga pozityvinei religinei sąmonei susiformuoti. Štai kodėl šv. Paulius vadina save apaštalu, pašauktu ne žmonių ar žmogaus, bet Jėzaus Kristaus ir įspėja: „Bet nors ir mes patys ar angelas iš dangaus imtų jums skelbti kitokią evangeliją, negu esame jums paskelbę, tebūnie prakeiktas!" (*Gal 1, 8*). Kodėl? Todėl, kad tai, ką apaštalai skelbė, buvo gauta ne iš žmonių, ne išmokta iš tradicijos, ne paskaityta iš kultūros kūrinių, bet patirta „per Jėzaus Kristaus apreiškimą" (*1, 12*). Kaip Kristus yra vienas, taip ir Jo apreiškimas yra vienas. Kas sako ką kita, tas neigia Kristų. O kas neigia Kristų, tas gali kalbėti ir ta pačia kalba, tas gali daryti didelių ženklų ir stebuklų, tas gali sutaikyti visus priešingumus, tas gali būti net angelas iš dangaus, tačiau jis bus antikristinio prado reiškėjas, nešėjas ir vykdytojas. Kristaus pripažinimas ir Jam ištikimybė yra vienintelis tikras religinio nusiteikimo ženklas ir matas.

Jeigu tad šiuo matu mėginsime išmatuoti mūsų dienų religinę visuomenės nuotaiką, nesunkiai galėsime patirti, kad ji toli gražu nėra nei pozityvi, nei tuo labiau džiuginanti. Šiandien daug kalbama apie krikščioniškąją moralę, apie reikalą kultūrai grįžti prie krikščioniškųjų principų, apie būtinybę visuomenę tvarkyti pagal socialinius krikščioniškuosius dėsnius ir t. t., ir t. t. Tačiau tarp visų šių kalbų mes negirdime *Kristaus* vardo. Dievažmogiškasis Kristaus asmuo, kaip krikščionybės pagrindas ir nuolatinis jos gyvybės bei jėgos šaltinis, yra pasitraukęs į šalį, jeigu jau ne visai išnykęs iš žmonių sąmonės. Jau prieš Pirmąjį pasaulinį karą buvo pradėta kalbėti apie krikščionybę be Kristaus. Bet kas anuo metu buvo tik užuomina, tik keista idėja, šiandien rengiasi virsti kūnu. Šiandien labai ryškiai yra pabrėžiama *krikščionybė*, bet labai aiškiai nutylimas *Kristus*. Tai faktas, kurio negalima paneigti, bet kuris kelia mums šiurpo, kaip jo kėlė solovjovinio antikristo veikalas. Platono ir Aristotelio raštuose taip pat nėra Kristaus vardo, nors ne vieną iš šių raštų mes laikome krikščioniškais, o Eusebijas nesidrovėjo Platoną vadinti Atikos Moze. Bet tai buvo keletą šimtų metų prieš Kristaus Įsikūnijimą. Tačiau kad dviem tūkstančiams metų praėjus po Įsikūnijimo žmonės nutylėtų Kristų, rašydami ar kalbėdami apie *Jo paties* paskelbtus principus ir kviesdami juos visuomenėje vykdyti – tai yra faktas, turįs nepaprastai gilią prasmę ir atskleidžiąs šių dienų antikristinį nusistatymą pačiose dvasios gelmėse. Šis faktas aiškiai liudija, kad mūsų dienų žmogus krikščionybę supranta tiktai kaip europinės istorijos išsivystymo padarą, tik kaip aukštesnį civilizacijos tarpsnį, tačiau ne kaip antgamtinę paties Dievo per savo Sūnų pasauliui duotą dovaną bei malonę.

Su Kristaus neigimu ar nutylėjimu neišvengiamai eina ir antgamtinio krikščionybės bruožo neigimas ir nutylėjimas. Pripažinti krikščioniškosios dorovės, sociologijos, mistikos ir net teologijos pranašumą prieš visas kitas doroves, sociologijas, mistikas ir teologijas nėra sunku, nes visi krikščioniškieji principai, vis tiek ar jie liestų asmenį, ar šeimą, ar visuomenę, ar galop žmogaus santykį su aukščiausia Būtimi,

nepaprastai tobulai sutinka su žmogiškąja prigimtimi, kadangi jie yra apreikšti to paties Dievo, kuris yra ir Apreiškimo Davėjas ir žmogaus prigimties Kūrėjas. Žmoguje glūdi dieviškasis paveikslas, todėl *visa, kas yra dieviška, yra sykiu ir žmogiška*. Bet visai kitas yra dalykas – ir tai žymiai sunkesnis – pripažinti, kad visi šitie principai yra atėję į pasaulį per dievažmogiškąjį istorinį Kristaus asmenį; kad jie yra Jo paties išsiskleidimas laike ir erdvėje, o ne atsiradę prigimto žmogiškosios būtybės išsivystymo keliu. O šitas pripažinimas yra pagrindinis. Be jo kiekviena kalba apie krikščionybę yra jos iškreipimas ir pažeminimas, nes kalbėti ar mąstyti apie krikščionybę be Kristaus reiškia siūlyti lavoną – be gyvybės ir be sielos. Bet kas gi drįstų tvirtinti, kad šiandieninės politikų ir karo vadų kalbos apie krikščionybės reikalingumą visuomenei ir tautai kyla iš gilaus tikėjimo Kristumi? Kas drįstų tvirtinti, kad mūsų laiko visuomenė pergyvena Kristų kaip Dievą ir Žmogų, kaip Bažnyčios Galvą, kurios nariais mes esame ir kurios gyvybe mes mintame? Dabartinis krikščionybės pasiilgimas yra grynai moralinis. Jis kyla iš vargo ir bėdos, iš skaudžių gyvenimo pamokų. Jis yra utilitaristinis ir net pozityvistinis. Dabar yra laukiama iš krikščionybės, kad ji pataisytų žemės gyvenimą; kad ji atstatytų pakrikusią visuomenę, pergalėtų ekonominę krizę, išgelbėtų svyruojančią civilizaciją, laiduotų pasauliui taiką ir gerovę. Tačiau visi šitie profaniniai lūkesčiai anaiptol nerodo, kad dabartinis žmogus laukia iš krikščionybės *išganymo* giliausia šio žodžio prasme. Antgamtinis išganymas yra kažkokia neaiški sąvoka dabarties žmogui. Bet ar tai nėra tikriausias stabmeldiškumo ženklas? Ar Kristaus išskyrimas nereiškia krikščionybės nustūmimo į prigimtosios religijos sritis? Štai dėl ko minėti autoriai ir kalba apie Bažnyčios darbą supagonėjusiame pasaulyje ir apie jos misiją modernių stabmeldžių gyvenime. Kas išskiria Kristų, tas tuo pačiu grįžta dviem tūkstančiais metų atgal į stabmeldybės laikus, nors savo kūnu gyventų ir dvidešimtajame šimtmetyje.

Norint tad suvokti krikščionybės ateitį, kaip tik ir reikia išeiti iš šito labai savotiško religinio dabarties pergyvenimo,

kuriame turi didelės svarbos krikščionybė, bet kuriame bereikšmis yra Kristus. Kristaus nutylėjimas, Jo nustūmimas į šalį, nenoras išpažinti Jo vardo, iš vienos pusės, o krikščionybės apoteozė, jos vertybių gynimas, jos dėsnių piršimas, iš kitos, sudaro tą būdingą bruožą, kuris yra vyraujantis religinėje dabarties visuomenės nuotaikoje ir iš kurio, tarsi iš kokio želmens, išsivystys būsimasis moderninio žmogaus nusistatymas ir pačios krikščionybės atžvilgiu.

2. *Antikristinio prado taktika*

Krikščionybės teigimas neigiant Kristų šiandien kyla, kaip jau buvo užminta, grynai dėl praktinių priežasčių. Pasaulis, du kartu perėjęs per savo paties įžiebtą, viską naikinančią ugnį, norėtų dabar pasilsėti ir jaukiai pagyventi. Jis trokšta taikos ir gerovės, nes jam jau įgriso nuolatinis nerimas, netikrumas ir skurdas. Net ir labai audringoms sieloms jau yra nusibodęs šis nuolatos besikartojantis sąmyšis. Ir štai krikščionybėje ramybės ir gero gyvenimo pasiilgęs pasaulis kaip tik ir mato geriausią priemonę šitokiam gyvenimui susikurti. Krikščionybė, skelbdama artimo meilę, visų žmonių lygybę, pagarbą valdantiesiems, sąžiningumą, tinkamą savo pareigų atlikimą, kaip tik pasidaro šių žmonių akyse *tinkama* sukurti žemėje pastoviam, ramiam ir geram gyvenimui. Kodėl tad ja nepasinaudoti? Kodėl atstumti šią taip vaisingą priemonę? Šių dienų pasaulis todėl ir kreipiasi į krikščioniškuosius dorinius principus, juos keldamas aikštėn ir siūlydamas juos vykdyti. Tačiau jis čia elgiasi kaip anas bedievis šeimininkas, kuris pats netikėdamas samdėsi pamaldžius tarnus ir net vertė juos atlikinėti religines pareigas, nes tuo būdu jis buvo tikras, kad tarnai jo neapgaudinės, jo turto negadins, nevogs ir apskritai savo pareigas sąžiningai atliks. Bet ar būtų galima teigti, kad šis šeimininkas gerbė religiją ir turėjo gilią religinę sąmonę? Religija jam buvo *tik priemonė* savo ūkiui saugoti. Taip šiandien elgiasi ir modernusis pasaulis girdamas krikščionybę. Pati savyje, savo antgamtiniame

prade, savo susijime su Kristumi krikščionybė dabartinei visuomenei anaiptol nerūpi. Ji yra tik viena iš žemiškų priemonių. Ji yra įrankis žemei ir žemėje. Padėti susikurti gerą gyvenimą pergalint dabartinę politinę, socialinę, ekonominę, pedagoginę ir įvairiopą kitokią krizę – štai krikščionybės paskirtis moderninio žmogaus akyse. Kitokio uždavinio dabartinė visuomenė krikščionybėje nemato ir nenori matyti.

Bet kai šitoks gyvenimas bus susikurtas, kai dabartinė visuotinė krizė bus pergalėta, krikščionybė, kaip priemonė ir kaip įrankis, bus pastumta į šalį, nes toks yra visų priemonių ir visų įrankių likimas. Antgamtinio krikščionybės bruožo nutylėjimas, dievažmogiškojo Kristaus asmens išskyrimas krikščionybės vertę padaro tiktai reliatyvią, kurią lengva pamiršti tada, kai praktiniam tikslui ji yra nebereikalinga. Dėmesio atkreipimas į krikščioniškuosius principus būtų džiuginantis tik tada, jeigu jis kiltų iš susižavėjimo Kristumi kaip Dievažmogiu, kaip pasaulio Gelbėtoju ir Išganytoju. Bet šiuo metu taip nėra. Šiuo metu krikščioniškieji principai yra vertinami tiktai žemiškąja prigimtąja savo puse. Todėl pasaulio posūkis į krikščionybę yra labai abejotinas, ir džiaugsmas dėl krikščionybės šviesios ateities – apgaulė. Šiuo metu kinta ne pasaulio kunigaikščio esmė, bet tiktai jo taktika, kurią reikia suprasti, kad galėtume susivokti jo gudriuose manevruose.

Kas tiki į Kristų, negali pamiršti Jo pranašystės apie netikrus kristus ir netikrus pranašus, kitaip sakant: *apie tą antikristinį pradą, kuris veikia pasaulio istorijoje ligi pat jos pabaigos*. Šitas antikristinis pradas reiškiasi įvairiai, bet jo esmė pasilieka visados ta pati: *neigti Dievą ir Jo sukurtą tvarką*. Naujaisiais laikais šio antikristinio prado reiškimasis buvo labai savotiškas. Pradėjęs Proto garbinimu ir antgamtės kritika, jis sukėlė nepaprastą kovą prieš Bažnyčią, prieš Kristų, galop prieš Dievą, naikindamas dieviškąsias institucijas, persekiodamas Dievo išpažinėjus, lenkdamas visą gyvenimą antidieviška kryptimi. Naujaisiais laikais krikščionybė buvo ne mažiau persekiojama ir pakėlė ne mažiau aukų kaip pirmaisiais amžiais. Tačiau šis antikristinis pradas greitai susivo-

kė, kad kova žadina heroizmą ir pasiaukojimą, išugdo ryžties dvasią, priverčia žmogų puolamuoju objektu ypatingai susidomėti ir jam atsidėti; kad *„sanguis martyrum est semen christianorum* – kankinių kraujas yra krikščionių sėkla". *Kova su religija religinės sąmonės ne tik nenusilpnina, bet ją išvysto ir užgrūdina.* Pastarajame Europos gyvenimo šimtmetyje krikščionybė turėjo pakelti didžiausių smūgių ir net kraujo aukų. Tuo tarpu kada Bažnyčia turėjo šviesesnių metų savo vidaus gyvenime? Pastarųjų popiežių aukštas moralinis lygis ir net šventumas, susiklausymas ir drausmė hierarchijoje, teologijos mokslo pakilimas, religinės organizacijos išsivystymas, aiškus principinių reikalavimų supratimas – vis tai ženklai, kurie rodo, kad krikščioniškoji religija dėl jos puolimo nė kiek nesusilpo. Tiesa, gal sumažėjo jos išpažinėjų skaičius. Gal ne vienas neišlaikė mėginimų ir atkrito. Tačiau *savo viduje* krikščionybė pasiliko nepalaužta. Priešingai, pirmykštis jos spindėjimas net buvo apvalytas nuo istorijos eigoje prisiplakusių dulkių.

Todėl dabar antikristinis pradas kaip tik ir keičia savo taktiką. Negalėjęs religijos paneigti kova ir persekiojimais, jis dabar renkasi kitokias priemones. Nuo kovos su religija jis atsisako. Jis skelbia religijai laisvę ir, kas būdingiausia, net pats už šią laisvę kovoja. Ar Rytų bolševizmas savo dvasioje yra religijos atžvilgiu kitoks, negu Vakarų masonas? O tačiau masonas skelbia religijos laisvę ir peikia bolševiką, kam šis religiją persekioja, nes kovą ir persekiojimą masonas laiko jau pasenusiomis ir nevaisingomis priemonėmis religijai nugalėti. Masonas geriau pasirenka laisvę. Persekiojama religija gimdo kankinių, o kankinių sulaukusi idėja pasidaro nebemirtinga. Tuo tarpu laisvė labai dažnai veda į apsnūdimą ir į abejingumą. Todėl nereikia pasiduoti iliuzijai manant, kad skelbiama religijos laisvė yra nesuderinama su religijos neigimu. *Religijos neigimui laisvė nė kiek nekliudo, bet kartais net padeda.* Antikristinis pradas, skelbdamas šiandien religijos laisvę, anaiptol neišsižada savo neigiamo nusistatymo Dievo ir Bažnyčios atžvilgiu. Krikščionybei suteiktą laisvę jis tikisi panaudosiąs jos pačios pražūčiai.

Kokiu tad būdu antikristinė dvasia rengiasi ateityje išvystyti ir parodyti savo neigiamą nusistatymą krikščionybės atžvilgiu? Kokios taktikos ji imsis artimiausiais dešimtmečiais, kad pakirstų pasaulyje Kristaus Karalystę? Atsakymą į šį didelį ir mums visiems pagrindinį rūpestį galima rasti Ivano Karamazovo haliucinacijoje, kurią mums yra aprašęs Dostojevskis savo romane „Broliai Karamazovai". Vieną vakarą Ivanui pasirodo jo kambaryje ant kanapos sėdįs maždaug keturių dešimčių metų amžiaus džentelmenas, kurį Ivanas žino esant velnią. Po ilgo ginčo, kurio metu velnias stengiasi Ivanui įrodyti realų savo buvimą, šis džentelmenas pradeda pasakoti, kaip jis kadaise buvęs angelu, kaip stovėjęs po Kristaus kryžiumi, kaip matęs Jį žengiantį su angelais į dangų, kaip jis pats prisijungęs prie serafinų ir vos nesušukęs su visais „Hossana", taip jam knietėję baigti nelaimingą savo egzistenciją. Ivanas ilgai klausosi viso šito velniško pasakojimo ir galop duoda jam vieną labai aiškų ir konkretų klausimą: „Yra Dievas ar ne? Taip ar ne?" Tada velnias atsako: „Ar tu iš tikro rimtai kausi? Dievaži, mano balandėli, *nežinau.*" – Tai yra kiekvieno antikristinio prado atsakymas į Dievo klausimą. Būdamas esmėje antireliginis, šis pradas Dievą visados neigia. Grumtynės tarp žvėries ir Avinėlio yra pagrindinė žemiškosios istorijos tema. Kinta tik šių grumtynių būdai. Bet nekinta pati jų esmė. Todėl antidieviškumas ir ateityje nemažės. Jis tik prisiims kitokios formos. Vedęs su Dievu fizinę kovą, antikristinis pradas dabar pradeda sukti kitokiu keliu. *Kovą su religija jis pakeičia religijos ignoravimu.* Jeigu šiandien „jokiam socialistui, net bolševikui nemada kalbėti prieš religiją", tai netoli jau tas laikas, kada bus nemada kalbėti ir *apie* religiją. Tas laikas jau čia pat, nes jau ir dabar „padorioje" draugijoje yra netaktas užsiminti apie Dievą, o ypač apie Kristų, mirusį ir prisikėlusį. Kas šiandien apie šiuos dalykus susiėjimuose kalba?

Šitokia išvada peršasi savaime iš visų tų religinių užuomazgų, kurios žymu dabartyje ir kuriomis gyvena šiandieninė visuomenė. Išskyrusi iš savo sąmonės tikėjimą dievažmogiškuoju Kristaus asmeniu, nekreipdama dėmesio į ant-

gamtinį krikščionybės pobūdį, vertindama krikščioniškuosius principus tiktai žemiškosios gerovės atžvilgiu, dabartinė žmonija neišvengiamai eina į nepaprastą religinės sąmonės suplokštėjimą, į visišką religijos išskyrimą iš žmogiškosios egzistencijos centro ir tuo pačiu į religijos ignoravimą žmogiškojo veikimo plotmėje. Ateityje religija nebus nei persekiojama, nei slegiama. Ji džiaugsis ir naudosis visiška laisve. Tačiau ji bus laikoma nepavojingu, nes truputį naiviu ir juokingu užsiėmimu, kaip sportas, filatelija, esperanto, antifeminizmas ar gyvulių globos draugija. Kitaip sakant, religija bus laikoma paviršutinišku, žmogaus gelmių neliečiančiu dalyku, todėl nevertu didesnio dėmesio. Kiek praeityje religija iš gyvenimo buvo stumiama įrodymais, mokslo ir politikos priemonėmis, garsiu žodžiu ir triukšminga kova, tiek ateityje ji bus stumiama iš to paties gyvenimo gilia tyla, nesidomėjimu, ironija, užuojautos šypsena tiems, kurie ja bus susirūpinę. „Nekalbėti!" – bus pagrindinis antireliginės propagandos šūkis ateityje.

Šitokia taktika religijai yra daug pavojingesnė negu atvira kova ir persekiojimai. Kovos metu abu priešininkai turi *bendrą* objektą, kuris juos abu domina: vieną pozityviai, antrą negatyviai. Kovos metu apie religiją yra daug kalbama ir rašoma. Ji atsistoja žmogaus interesų priekyje. Todėl nors kova ir padaro religiniam gyvenimui daug skaudžių žaizdų, tačiau ji taip pat duoda daug progų priešo argumentams sugriauti, jo nuomonei paneigti ir sykiu religinėms vertybėms apsireikšti visoje jų šviesoje ir didybėje. Galimas daiktas, kad kaip tik dėl šito kovingo nusiteikimo pastarajame šimtmetyje krikščioniškosios vertybės buvo pasauliui atskleistos naujais atžvilgiais ir parodytos nauju originalumu. Kaip pirmųjų amžių apologetai, puolami mirštančios senovės filosofų, turėjo progos iškelti antikiniam pasauliui naujosios religijos turtingumą, taip lygiai pastarojo šimtmečio teologai, puolami pozityvizmo ir materializmo, turėjo progos iš naujo atskleisti krikščionybės reikšmingumą moderninio žmogaus gyvenime. O nesidomėjimo ir ignoravimo metu visos šitos progos dingsta. Jeigu visuomenėje įsigali tokia nuotaika, kad

kalbėti apie religiją yra nemada ir net netaktas, tuomet prieiti prie religinių vertybių svarstymo yra nepaprastai sunku. Kovojančio žmogaus dvasia visados yra gyva. Ignoruojančio ir nesidominčio žmogaus dvasia yra užsnūdusi. Sėkla, kritusi tarp erškėčių (kovos simbolis), buvo nustelbta. Bet sėkla, kritusi ant uolos (nesidomėjimo simbolis), visai neišdygo. Ignoravimas paverčia dvasią sausa uola, kurioje neranda atgarsio jokios religinės problemos. Kai šv. Paulius atvyko į Graikiją, buvo nuvestas į Areopagą, kad garbingiems Atėnų piliečiams pakalbėtų apie Nežinomąjį Dievą, kuriam jie buvo pasistatę aukurą. Ir jie atidžiai klausė, nes jiems buvo įdomu patirti, kas gi yra tasai Dievas, kurį jie garbino, tačiau kurio nepažino. Bet kai tik šv. Paulius pradėjo jiems kalbėti, kad Viešpats teis visą pasaulį per vieną žmogų, kurį tam paskyrė, prikeldamas iš numirusių, tuojau „vieni ėmė tyčiotis, o kiti sakė: „Apie tai paklausysime kitą kartą" (*Apd 17, 31–33*). Ir Paulius, nieko nelaimėjęs, paliko Areopagą. Graikai su Pauliumi nesiginčijo, jo nepersekiojo, jo rykštėmis neplakė ir į kalėjimą nemetė, kaip anksčiau kad žydai buvo darę. Jie tik paprastai ir net mandagiai – *nesidomėjo*.

Atėnų areopago nuotaika yra simbolis ateinantiems laikams. Ateities žmonės domėsis ir klausys, kol jiems bus kalbama, kad krikščionybė palaiko ir skatina civilizaciją, kad ji tvarko socialinius žmonių santykius, remia demokratiją, yra naudinga mokslui ir menui, šeimai ir tautai. Tačiau kai tik bus pradėta kalbėti, kad Jėzus Kristus yra Dievas, kad Jo paskelbta religija yra antgamtinė, kad žmogaus gyvenimo prasmė neišsisemia kultūrine kūryba ir šia žemiškąja tikrove, jie mums mandagiai pasakys: „Apie tai paklausysime kitą kartą." Ir pro šitą mandagią pastabą prasiverš visas moderninio žmogaus stabmeldiškumas. *Ne kova ir persekiojimas yra tikrosios stabmeldybės ženklas, bet nesidomėjimas.* Šaltai ir išdidžiai praeiti pro religijos šalį, gyventi taip, tarsi Kristaus niekados nebūtų buvę, yra didžiausias antikristinio prado taktikos pavojingumas. Šiuo atžvilgiu L. Estangas teisingai pastebi, kad „tikrasis pagonis yra ne Nietzsche, bet Goethe. Veimaro išminčius praeina pro dramos šalį. Jis pasilieka abejingas toms

pakaitoms, kurias Kristus padarė žemėje. Jis mėgina Jį ignoruoti. Jis viską stato atsiremdamas tik į save. Jis atmeta malonę. Dar daugiau, jis visiškai nesirūpina ir nekreipia dėmesio į jos reikšmingumą. Jis gyvena taip, tarsi Kristaus visiškai nebūtų buvę." Nietzsche buvo kovos žmogus. Jis žinojo, kaip labai Kalno palaiminimai yra priešingi jo nuotaikai ir todėl kovojo su jais. Goethe buvo abejingos dvasios žmogus. Jam Kalno pamokslas neturėjęs jokios reikšmės, todėl jis jį visiškai ignoravo. Visi ženklai rodo, kad ateityje žmonės kaip tik bus apspręsti ne nyčiškos, bet gėtiškos nuotaikos. Jie mėgins mąstyti, veikti ir gyventi taip, tarsi Kristaus visiškai nebūtų buvę. Nesidomėjimas ir ignoravimas bus atsakymas į pastangas pasiekti moderninio žmogaus širdį. „Balandėli, nežinau!" – mandagiai nusišypsos būsimieji amžiai, kai jiems kas nors iškels radikalų ir pagrindinį klausimą: „Yra Dievas ar ne?"

3. *Katalikų taktika*

O vis dėlto reikės pergalėti šitą nesidomėjimą ir nešti stabmeldėjančiam pasauliui seną ir sykiu amžinai naują Kristaus Evangeliją. Reikės apaštalauti, nes kiekvienas pakrikštytas ir Šv. Dvasios sutvirtintas žmogus yra pašauktas tęsti Kristaus pasiuntinybę žemėje. Ir juo pasaulis labiau darysis pagoniškas, juo šios pastangos apaštalauti turės būti didesnės. Tačiau pakitus antikristinio prado taktikai, katalikai atsiduria prieš visai naujus uždavinius. Kol pasaulyje vyko kova prieš religiją, tol katalikų taktika buvo aiški: *gintis*. Ir jie gynės. Jie gynėsi žodžiu ir darbu. Jie išvystė defensyvines savo priemones ir metodus. Jie pasistatė aukštų pylimų aplinkui savo idėjas ir institucijas, kad priešas ne taip lengvai galėtų prie jų prieiti. Bet kova pamažu liaujasi. Jeigu bolševizmas artimoje ateityje žlugtų, kova su religija išnyktų visame pasaulyje, ne tik Vakaruose. Religija vis labiau gauna laisvę. Tačiau su ja žengia nesidomėjimas ir abejingumas. Kaip tad reikės su juo grumtis? Nesidomėjimas, kaip buvo sakyta, yra

viena iš Dievo neigimo formų, gal net pati giliausia. Todėl katalikams reikės su ja kovoti ir ją sulaužyti. Bet kokiu būdu? Patys puolami mes nebūsime. Užtat mums reikės pulti kitus. Mums reikės pulti ne atskirus žmones, ne atskiras idėjas, bet visą visuomenės nuotaiką religijos atžvilgiu. Mums reikės pralaužti nesidomėjimo ir ignoravimo kiautą.

Kaip mes tai galėsime padaryti? Kokių priemonių mums reikės griebtis, kad mūsų darbas būtų sėkmingas, kad mes būtume bent išklausyti šiame moderniniame areopage?

Pagrindinis būsimos mūsų taktikos principas bus: *žiūrėti į gyvenamąją mūsų aplinką kaip į misijų lauką*. Be abejo, mums visiems yra nuostabu ir sunkiai suprantama, kad krikščionybė po dviejų tūkstančių metų atsidūrė misijų kraštuose kaip tik ten, kur anksčiau ji buvo tikroji gyvenimo šeimininkė ir valdovė. Religiškai žydėjusiuose, daugelį šventųjų ir kankinių davusiuose kraštuose Kristaus Evangelija virto įname, nustumta į pašalį, užguita, nebeprileidžiama prie svarbiausių gyvenimo reikalų sprendimo. Tai yra skaudu. Bet tai yra faktas. Misijų kraštas dabar yra ne tik Afrika ar Azija, bet visa Europa ir visa Amerika, *ypač Amerika*, kur stabmeldybė yra ypatingai ryški, nes materialistinė pasaulėžiūra ir materialistinė praktika čia yra viską persunkusi. Šiandien neturi reikšmės formalinis priklausymas krikščionijai ir vedamos statistikos. Šiandien reikšmės turi tiktai gyvas krikščioniškasis gyvenimas ir gyva krikščioniškoji sąmonė. Tuo tarpu šių dalykų kaip tik trūksta masei tų, kurie formaliai dar tebesivadina krikščionimis, nes ši masė mąsto ir gyvena visiškai stabmeldiškai. Ištisi kraštai, gyventojų statistikoje pažymėti katalikišku vardu, tikrovėje neturi nieko bendro su tikrąja katalikybe. Šitie formaliniai katalikai taip pat yra apaštalavimo objektas, gal net pats sunkiausias. Šitie vardiniai katalikiški kraštai yra taip pat misijų šalys, gal net labiausiai neprieinamos. Būtų pagrindinė klaida, atsirėmus į statistikas ir į vardus, užmerkti akis ir elgtis taip, tarsi gyvenimas būtų tikrai krikščioniškas ir tarsi pasitaikytų tik atskiri individualiniai iškrypimai. Vientisos krikščioniškosios bendruomenės šiandien niekur nėra. Yra tik atskiros krikščionių salelės, išbarstytos plačioje ir įsisiūbavu-

sioje stabmeldybės jūroje. Šitos tad salelės ir turi jaustis *kaip salelės*, o ne kaip kontinentai. Jos turi žinoti, kad jos yra supamos ne krikščioniškosios sausumos, bet prieš Dievą sukilusių ir Jį neigiančių vandenynų. Šitokia misijų sąmonė padės katalikams išvengti ateityje daugelio klaidų ir daugelio apsivylimų, kurie atsiranda pasitikint skaičiais, vardais, formaline priklausomybe, o nepaisant gyvo ir konkretaus gyvenimo.

Iš misijų sąmonės plaukia antras būsimos taktikos uždavinys: *atskleisti vidinį krikščionybės grožį*. Naujajame stabmeldiškame pasaulyje mes turime elgtis taip, kaip pirmieji krikščionys elgėsi senovėje. Nereikia manyti, kad senovės stabmeldžių susidomėjimas naująja religija būtų buvęs didesnis, negu dabar. Mes juk žinome, kad pirminė krikščionybė buvo laikoma nereikšminga žydiškąja sekta; kad jos išpažinėjai buvo vadinami asilo galvos garbintojais; kad kryžiaus ženklas žydams buvo papiktinimas, o stabmeldžiams – kvailybė. Ir vis dėlto pirmieji krikščionys nepabūgo šito ignoravimo; nepabūgo todėl, kad jie jautė savo dvasioje turį kažką, ko pasaulis ligi tol nežinojo ir ką paskelbti jie buvo pašaukti. Krikščionybė pergalėjo senovinį abejingumą savo atžvilgiu vidinių vertybių atskleidimu. Tai buvo ir bus vienintelis būdas nesidomėjimui sulaužyti. Abejingam žmogui reikia ne kalbėti *apie* religiją, bet rodyti *pačią* religiją su visu jos nuostabiu turiniu; rodyti ne žodžiais ar mostais, bet gyvais ir konkrečiais pavyzdžiais. Šventumo sąvokos nagrinėjimas neturės jokios reikšmės, jei čia pat nebus šventų asmenybių. Krikščionybės reikšmės mokslui, menui, visuomenei gynimas bus be prasmės, jeigu patys krikščionys neparodys, kokį mokslą, kokį meną ir kokią visuomenę jie sugeba kurti Kristaus dvasioje. Nesidomėjimas yra dvasinė tamsa, kurią perplėšti gali ne stiprus žodžio garsas, bet tik galinga pavyzdžio šviesa. Todėl nuo kalbų *apie* krikščionybę mums reikės pasukti į *konkretų* krikščioniškąjį gyvenimą ir į *konkrečią* krikščioniškąją kūrybą. Tik tada, kai prieš moderninio žmogaus akis pastatysime gyvus savo darbus, persunktus tikrai krikščioniška nuotaika, kilusius iš tikrų krikščioniškų šaltinių ir turinčius antgamtinės šviesos, tik tada galėsime šitą žmogų sudominti ir priversime jį apie

mūsų darbus bent pakalbėti. Ateityje reikės religiniam gyvenimui naujo užsidegimo ir naujo tikėjimo į jo galybę; reikės iš naujo nagrinėti krikščioniškąjį mokslą; reikės iš naujo vykdyti asmens, šeimos, mokyklos ir visuomenės gyvenime krikščioniškąją dorovę; reikės iš naujo pasauliui rodyti krikščioniškojo kulto prasmingumą. Žodžiu sakant, *reikės kurti naują krikščionybę,* naują ne savo esme ir turiniu, bet konkrečiomis savo apraiškomis ir konkrečiomis savo formomis, nes tik per šias naujas apraiškas ir naujas formas modernusis žmogus galės prieiti ir prie dieviškosios mūsų religijos esmės. Tradicinio krikščionybės pajėgumo, istorijoje buvusių pavyzdžių šiandien nepakanka; jų modernusis žmogus arba nesupranta, arba juos laiko paprasto natūralaus išsivystymo padaru, kuris praėjo ir jau nebegrįš. Reikia tad pasauliui parodyti, kad krikščionybė buvo pajėgi ne tik kažkada tryliktajame ar septynioliktajame šimtmetyje, bet kad ji tokia yra ir šiandien; kad ji ir šiandien turi galios keisti žmogų ir gyvenimą pagal dieviškuosius pirmavaizdžius. O visa tai parodyti bus galima tik tada, kai imsimės intensyvios kūrybos visose srityse; kai mūsų laimėjimai išskirs mus iš kitų, atskleis mūsų darbo naują dvasią ir tuo būdu patrauks aplinkos dėmesį. Jeigu norime, kad naujieji stabmeldžiai susidomėtų mūsų religija, mes turime *išsiskirti* iš viso jų gyvenimo bei veikimo. Mes turime būti *kitokie,* negu tie, tarp kurių mums tenka gyventi.

Kanauninkas J. Leclercqas yra savo metu iškėlęs klausimą, ar tikėjimas kuo nors patarnauja žmogui. Šį klausimą jis paryškina konkrečiais pavyzdžiais. Jis pasakoja, kaip vienas nekrikštytas gydytojas, kurio žmona buvusi katalikė, atėjęs pas jį pasikalbėti religijos reikalu. Po keleto sakinių apie Dievo buvimą, gydytojas pareiškė: „Aš esu pasiryžęs atsiversti, jeigu jūs man įrodysite, kad tikėjimas į jūsų Dievą man ką nors naujo duos. Aš esu padorus žmogus. Sąžiningai vykdau savo pareigas, myliu savo žmoną, esu jai ištikimas ir stengiuos padaryti ją laimingą; taip pat myliu ir auklėju, kiek galėdamas, savo vaikus. Ką tad aš turėsiu daugiau būdamas katalikas? Eisiu klausyti mišių ir išpažinties. Taip! Bet kam tai, jeigu visa pasiliks taip, kaip buvo ligi šiol?" J. Leclerc-

qas taip pat pasakoja, kaip jauna, neseniai atsivertusi mergaitė paklausė kunigą: „Ką aš turiu dabar daryti?" Kunigas jai atsakė: „Atlikite tobulai savo pareigas; padėkite kitiems kiekviena proga; būkite paslaugi šeimoje." – „Bet aš taip dariau ir ligi šiol!" Ir valandėlę pagalvojusi mergaitė pridūrė: „Dabar aš matau, kad būti kataliku reiškia eiti mišių ir išpažinties, o gyventi kaip ir seniau."[11] Šitie Leclercqo pavyzdžiai rodo, kad kiekvienas padoresnis žmogus jaučia, jog *krikščionybė jį turi kuo nors išskirti iš kitų;* kad ji negali būti tik padoraus gyvenimo *laipsnis,* bet nauja *esmė;* kad ji turi įspausti žmogui kažkokį ženklą, kažkokią kitokią būseną ir veikseną; kad pats žmogus turi pasidaryti Dievo malonės įtakoje kitoks, negu buvo seniau, tegul ir padoriai gyvendamas. Koks tad turi būti šitas ženklas ir šita nauja forma, kuria katalikų gyvenimas spindėtų stabmeldiškoje aplinkoje?

Senovės stabmeldžiai mums yra palikę vieną posakį, kuriuo jie išreiškė savo nuostabą krikščioniškosios religijos išpažinėjais: „Žiūrėkite, kaip jie myli kitas kitą!" Iš tikro artimo meilė buvo anas konkretus ženklas, kuris patraukė stabmeldžių dėmesį, nes jis išskyrė pirmuosius krikščionis iš visos anuometinės aplinkos. Dviem dėsniais yra paremtas įstatymas ir pranašai: *Dievo ir artimo meilė.* Esmėje šie du įsakymai yra *vienas ir tas pats dalykas,* nes *artimo meilė yra ne kas kita, kaip Dievo meilės konkretus apsireiškimas.* Kas tikrai myli Dievą, tas myli ir artimą; ir kas nemyli artimo, tas bus melagis, sakydamas, mylįs Dievą. Tai yra paties Kristaus mums paliktas silogizmas, kuriame nėra jokios spragos. Tačiau kadangi Dievas yra nematomas ir kadangi Jo meilė pasilieka žmogaus širdyje, todėl jai apsireikšti pasaulyje yra mūsų artimas, kuriuo yra kiekvienas žmogus – net ir mūsų priešas. Tuo būdu *artimo meilė virsta Dievo meilės vykdymo lauku,* Dievo meilės regima forma ir religiniu ženklu: *artimo meilė yra Dievo meilės sakramentas.* Štai kodėl pirmieji krikščionys artimo meilę ypatingai ir pabrėžė, ir štai kodėl jų artimo meilės darbai kėlė nuostabą stabmeldiškoje aplinkoje.

[11] Plg. „La vie intellectuelle", 1947 m. balandžio mėn.

Tas pat turi būti ir dabar. Pastarieji amžiai kovojo ne tik prieš Dievą, bet ir prieš *žmogų*: jie kovojo prieš Dievo paveikslą žmoguje. Jie padarė, kad žmogus žmogui virto priešu; kad neapykanta žmogui pasidarė beveik pagrindinis mūsų pergyvenimas; kad mes atsiskyrėme vienas nuo kito luomo, išsilavinimo, profesijos, tautybės, rasės, kalbos sienomis. Antikristinis pradas taip lygiai nekenčia žmogaus, kaip ir Dievo, nes juk žmogus yra sukurtas panašus į Dievą. Todėl jis stengiasi įskiepyti tokį nusiteikimą žmogaus atžvilgiu, kad šito panašumo nebūtų matyti, kad žmogus pasidarytų nebe Dievo vaikas ar draugas, bet Dievo nevertas, nes sutrypęs ir išniekinęs savyje Jo atvaizdą. Pastarieji amžiai aiškiai ėjo šia linkme, ir artimo meilės idėja bei darbai čia buvo visiškai išnykę. *Žmogaus santykis su žmogumi pasidarė paremtas ne meile, bet interesu*. Katalikai kaip tik ir turi pakeisti šitą nusistatymą. Jie turi sulaužyti interesu apspręstus žmonių santykius ir juos pagrįsti meile. Jie turi atitiesinti sutryptą žmogiškąją asmenybę, nuvalydami joje Viešpaties paveikslą. Artimo meilė yra pagrindinė priemonė šiam uždaviniui tinkamai atlikti. Juk krikščionybė pasidarė galima pasaulyje ne tuo, kad ji atnešė naują Dievo sąvoką, kad ji sukūrė naują šio Dievo kultą, bet tuo, kad *ji parodė, jog šitas naujasis Dievas yra Dievas Gelbėtojas, Dievas Išganytojas, Dievas Meilė, keičianti žmogaus ir asmeninį, ir visuomeninį gyvenimą*. Krikščionybė yra šio Dievo Gelbėtojo skleidimasis laike ir erdvėje. Kaip tad galėtų būti, jeigu krikščionys nedalyvautų šiame Dievuje Gelbėtojuje ir nedarytų to, ką Kristus visą savo gyvenimą yra daręs? Kai šv. Jonas pasiuntė pasiuntinius pas Kristų, kad šie paklaustų, ar Jis yra tikrasis Mesijas, ar dar kito reikią laukti, Kristus nurodė į visą eilę stebuklų, iš kurių Jonas galėjo pažinti, kad Kristus yra tikrasis Mesijas. Ir nuostabu: tarp šių stebuklų Kristus mini ir tai, kad „vargdieniams skelbiama Evangelija" (*Mt 11, 5*). Evangelijos skelbimas beturčiams buvo vienas iš Mesijo pasiuntinybės ženklų, iš kurių Jonas ir kiti turėjo Kristų pažinti, kad Jis yra Dievo Siųstasis. Jis turi būti ir kiekvieno krikščionio ženklas, kad jis yra krikščionis, vadinasi, Išganytojo apaštalas ir jo darbo tęsėjas žemėje. Tačiau skelbti beturčiams Evangeliją reiš-

kia ne tik kalbėti, bet ir *veikti*: reiškia veikti jų gelbėjimo linkme. Mūsų žodžiai neturės jokios prasmės, jeigu savo darbais mes įsijungsime į žmogaus niekintojų bei žemintojų eiles. O įsijungsime į šias eiles tada, kai *daiktą* – turto, darbo, pinigo, patogumo pavidalu – pastatysime aukščiau už savo artimą, kai nesidalinsime su savo artimu tuo, ką patys turime, kai nepadėsime jam jo darbuose ir varguose. *Socialinis diakonatas*, apie kurį man yra tekę kalbėti prieš dvylika metų[12], yra aktualiausias šiuo metu katalikų uždavinys. Mes visi turime virsti socialiniais diakonais. Mes visi turime, kaip ir pirmųjų amžių diakonai, tarnauti prie stalų (*Apd 6, 2*). Tik tada mes nebūsime melagiai moderninės stabmeldybės akyse. Tik tada mes tikrai mylėsime Dievą ir patrauksime nesidomintį pasaulį prie šios absoliutinės Meilės, nes jos spindulius jis pamatys žėrinčius mūsų rankose.

Trečias dalykas, kuris turės pagrindinės reikšmės būsimajai taktikai religiniame gyvenime, yra *katalikų išsklidimas*. Kai vyko kova, katalikai buvo priversti susitelkti į vieną būrį, susijungti tarp savęs, atsiskirti nuo juos puolančio pasaulio, nes tik tokiu būdu buvo galima kovą laimėti. Pasisklaidę jie būtų buvę tuojau nugalėti. Tokia susitelkimo ir atsiskyrimo taktika buvo suprantama ir būtina. Tačiau dabar, kai puolimai baigiasi, reikia išeiti iš katakombų ir eiti į pasaulį, kaip į jį ėjo ir apaštalai bei pirmieji krikščionys. Kristaus įsakymas eiti į visas tautas ir jas krikštyti tinka ne tik aniems seniems laikams, bet ir mūsų dienoms; tinka visados, kai tik žmogus pasidaro stabmeldiškas, vis tiek ar jis gyventų pirmajame ar dvidešimtajame amžiuje. Pasilikti tiktai savųjų būryje, sukiotis tiktai savoje bendruomenėje, atsiskirti nuo kitų – kitaip manančiųjų ir tikinčiųjų – būtų tiesiog pražūtinga, nes visa tai moderninį pasaulį paliktų nesidomėjime mumis. O norint nesidomėjimą sulaužyti, reikia eiti į žmones ir juos sukrėsti savo darbu ir savo pavyzdžiu. Šiam reikalui katalikai turės esmingai peržiūrėti savo susiorganizavimą: socialinį ir politinį, kultūrinį ir net religinį. Jeigu anksčiau organizuotai

[12] Plg. *A. Maceina*, Socialinis teisingumas, Kaunas, 1938, p. 220–222.

jie veikė daugiausia tik tarp savųjų, su kitais palaikydami tiktai oficialius santykius, tai ateityje jie turės jungtis į bendrą kultūrinį gyvenimą su visomis plačiomis jo sritimis ir čia skleisti palaimingą krikščionybės įtaką. Atsiskyrimas nuo bendrojo gyvenimo turės būti pergalėtas. Katalikams reikia išeiti iš *ghetto*, į kurį juos buvo sugrūdusios kruvinos praėjusių šimtmečių kovos. Jiems reikia išsklisti į visas puses ir eiti naujųjų apaštalų ir misionierių pareigas. Argi ne šios prasmės turi ir popiežiaus Pijaus XII enciklika „Provida mater", kurioje jis aprobuoja ir įteisina vadinamuosius „pasaulinius institutus" – savos rūšies vienuolynus, kurie tačiau neturi bendro gyvenimo, bendros uniformos, kurių nariai gyvena pasaulyje kiekvienas skyrium, apaštalaudami savo dvasia ir savo pavyzdžiu? Argi ne šios prasmės turi ir kunigų ėjimas į fabrikus (Prancūzijoje), kur jie nežiniomis veikia tarp darbininkų, skleisdami Kristaus šviesą? Ar ne šiam reikalui yra šv. Teresėlės mieste Lizjė įsteigta šios rūšies kunigų seminarija, kurios auklėtiniai porą metų turi dirbti paprastais darbininkais, kad susipažintų su aplinka, kurioje paskui jiems reikės veikti? Jeigu kartais šio reikalavimo nesuprastume ir jeigu, nelaimei, pasiliktume senosiose savo veikimo formose, būkime tikri, kad pasaulis mus pamirš, kaip būtų pamiršęs pirminę mažą Jeruzalės krikščionių bendruomenę, jei apaštalai nebūtų palikę Palestinos ir persikėlę į kultūringą Vakarų pasaulį. *Katalikų išsklidimas yra būtina sąlyga religijos ignoravimui pergalėti.* Būdami kūrybiškai nusiteikę ir vaisingai kurdami, katalikai turi savo darbus nešti į visus pasaulio užkampius ir juos keisti, varydami iš jų atbudusius senuosius dievus ir jų vietoje statydami vienintelio tikrojo Dievo altorius.

Trys tad pagrindinės žymės turės būti ryškios būsimojoje katalikų taktikoje: 1) misijų sąmonė, 2) vidinio krikščionybės grožio ir jos galios atskleidimas per artimo meilę ir 3) katalikų išsklidimas pasaulinio gyvenimo plotuose. Tai bus atsakymas į visuomenės nesidomėjimą mūsų religija. Reikia tikėtis, kad šis atsakymas bus nė kiek ne mažiau vaisingas, kaip ir defensyvinė taktika kovos metu.

Štai toji ateitis, kuri laukia krikščionybės artimiausiuose dešimtmečiuose. Ji nebus nei šviesi, nei džiaugsminga, nes pavojų religijai čia bus nė kiek ne mažiau, negu praeityje. Kovos liovimasis mums ne tik neatneš poilsio, bet uždės dar daugiau ir dar sunkesnių pareigų, nes vers mus žymiai daugiau dirbti ir kurti, jeigu norėsime, kad nesidomintis stabmeldiškas pasaulis būtų priverstas iš naujo įtikėti. Mes turėsime numesti dulkes nuo mūsų pačių ir nuo išpažįstamų bei skelbiamų vertybių ir pastatyti jas pagoniškojo pasaulio akivaizdoje, kaip gyvenimiškus pavyzdžius niekados neišsenkančios dieviškojo mūsų tikėjimo galybės. Religijos laisvė bus sykiu laisvė ir mūsų kūrybai. Ir šita laisve mes turėsime smarkiai naudotis, kad dieviškasis Kristaus žygis, pradėtas Betliejuje, ėjęs per Kalvariją, būtų žmonijoje atbaigtas mums prisidedant ir duodant jam konkrečias istorines formas. *Religijos ateitis todėl iš tikro yra mūsų kūrybinių pastangų ateitis.* Būsimasis religinis gyvenimas bus toks, kokį mes sukursime savo dvasia, nes viršinės kliūtys bus beveik išnykusios. Todėl yra suprantamas minėtojo kardinolo Suhard'o kreipimasis į krikščionis, pirmoje eilėje į intelektualus, šiais žodžiais: „Jūsų uždavinys, krikščioniškieji mąstytojai, yra ne kitais sekti, bet patiems pirma žygiuoti. Jums nepakanka būti mokiniais; jūs turite būti mokytojais; jums nepakanka pamėgdžioti; jums reikia išrasti."[13] Mums reikia *išrasti,* išrasti tas naujas formas, kuriose, tarsi aukso taurėse, perteiktume naujajam pasauliui amžinąjį dieviškojo Apreiškimo Vyną.

[13] Austieg oder Niedergang der Kirche, p. 77.

SUDARYTOJO PASTABOS

Ikikarinėje ir pokario emigracinėje spaudoje bene daugiausia A. Maceinos straipsnių paskelbta religijos filosofijos klausimais. Tiesa, visos šios publikacijos glaudžiai susijusios ir su filosofija, ir su kultūra, ir su teologija, ir su politika.

Į šį, dešimtą, A. Maceinos „Raštų" tomą ir mėginta sudėti būtent tuos straipsnius, kuriuose vyrauja religijos problemų analizė. Vieni jų pateikia tik kai kurių religijos klausimų analizės metmenis, kurie vėliau buvo išplėtoti atskiromis knygomis išleistuose A. Maceinos veikaluose, kiti plėtoja ir papildo jau paskelbtuose darbuose paliestas problemas, treti padiktuoti religinio gyvenimo aktualijų. Be abejo, kai kurios mintys čia skelbiamuose straipsniuose kartojasi arba varijuojamos kitais aspektais.

Daugiausia šios tematikos publikacijų paimta iš emigracijoje leisto žurnalo „Aidai", kitos – iš tarpukario laikotarpio žurnalų „Ateitis", „Naujoji Romuva", „Tiesos kelias", „Židinys", Čikagoje leisto laikraščio „Draugas" kultūrinio priedo. Kartu spausdinamas ir rankraštyje išlikęs nemažos apimties A. Maceinos diplominis darbas „Religijos reikšmė kultūrai".

Nors šiame „Raštų" tome spausdinamus straipsnius nelengva kaip nors klasifikuoti ir grupuoti, vis dėlto mėginta juos sąlygiškai suskirstyti į keturis skyrius ir sudarytojo sąlygiškai pavadintus taip: „Dievas ir žmogus", „Religijos santykiai", „Religija ir visuomeninis gyvenimas", „Krikščioniškoji istoriosofija".

Rengiant šį A. Maceinos „Raštų" tomą spaudai, jame spausdinami straipsniai nebuvo redaguojami, išskyrus įvairiai vartojamų gramatinių formų bei skyrybos vienodinimą (pvz., šiandie → šiandien, visur pateikiamos pilnos naudininko ir vietininko linksnių

formos). Taip pat buvo taisomos aiškios korektūros klaidos, patikslinta tikrinių vardų rašyba pagal dabartinius jų rašybos reikalavimus. Be to, Naujojo Testamento citatos pateikiamos pagal Petro Kimbrio redaguotą kun. Česlovo Kavaliausko vertimą. Taip pat mėginta vienodinti bibliografinių nuorodų rašybą. Tačiau A. Maceinos vartojama leksika ir gramatinės formos nebuvo keičiamos.

BIBLIOGRAFINĖS PASTABOS

Dievas ir žmogus

Dievo ieškojimas – spausdinama iš: „Naujoji Romuva", 1937, Nr. 13/14, p. 290–294.

Žmogus kaip Dievo rūpestis – spausdinama iš: „Aidai", 1986, Nr. 2, p. 106–114.

Kristaus prasmė – spausdinama iš: „Aidai", 1948, Nr. 21, p. 485–491.

Dievas ir mūsų **amžius** – spausdinama iš: „Ateitis", 1931, Nr. 10, p. 484–492.

Naujoji stabmeldybė – spausdinama iš: „Į laisvę", 1954, Nr. 4, p. 48–49.

Religijos santykiai

Religiniai mokslo pagrindai – spausdinama iš: „Ateitis", 1936, Nr. 6/7, p. 265–270.

Religija ir moralė – spausdinama iš: „Ateitis", 1931, Nr. 12, p. 616–623.

Krikščionybė ir filosofija – spausdinama iš: „Aidai", 1968, Nr. 1, p. 5–11; Nr. 3, p. 124–132.

Egzistencializmas ir krikščionybė – spausdinama iš: „Aidai", 1952, Nr. 4, p. 187–190. Tai autoriaus atsiliepimas į V. Rimšelio recenziją apie A. Maceinos „Jobo dramą" („Draugas", 1951 m. rugsėjo 22 d.). Atsiliepimas papildytas tokio paties pavadinimo straipsneliu iš: „Aidai", 1949, Nr. 23, p. 90–91.

Marksizmas ir krikščionybė – spausdinama iš: „Aidai", 1965, Nr. 9, p. 373–388.

Religijos reikšmė kultūrai – spausdinama iš rankraščio: Lietuvos centrinis valstybės archyvas, f. 631, ap. 18, b. 192, l. 104. Tai

A. Maceinos 1932 m. Vytauto Didžiojo universitete parašytas diplominis darbas. Buvo perspausdintas kaip žurnalo „Soter" (2001, Nr. 5 (33)) priedas.

Religija ir visuomeninis gyvenimas

Kas yra krikščionybė: žodis ar gyvenimas? – spausdinama iš: „Ateitis", 1950, Nr. 4/5, p. 2–5.

Tikėjimas ir laisvė – spausdinama iš: „Draugas", 1974, birželio 22, Nr. 145; birželio 29, Nr. 151. Čia praleidžiama straipsnio pabaiga, kuri kartoja tekstą iš A. Maceinos studijos „Dievas ir laisvė" (žr. „Raštai", t. 7).

Socialinė Kristaus misija – spausdinama iš: „Aidai", 1947, Nr. 6, p. 241–245.

Krikščioniškosios visuomenės klausimu – spausdinama iš: „Tiesos kelias", 1932, Nr. 7/8, p. 468–483.

Katalikų vienybė – spausdinama iš: „Aidai", 1952, Nr. 4, p. 153–156.

Socialinis katalikų teisingumas – spausdinama iš: Naujoji Romuva", 1937, Nr. 2, p. 25–30; Nr. 3, p. 52–54.

Katalikiškoji akcija – pagal autoriaus paskelbtą sumanymo planelį šis straipsnis sudėtas iš tokiu pavadinimu žurnaluose „Ateitis" (1932, Nr. 1, p. 14–21; Nr. 2, p. 72–79) ir „Naujoji Romuva" (1931, Nr. 25, p. 585–586; Nr. 26, p. 609–612) išspausdintų straipsnių.

Katalikiškoji akcija – spausdinama iš: „Aidai", 1948, Nr. 10, p. 8–14.

Pasauliškių apaštalavimas – spausdinama iš: „Ateitis", 1931, Nr. 1, p. 9–13.

Trys klausimai dvasiškijai – spausdinama iš: „Aidai", 1965, Nr. 8, p. 355–359.

Krikščioniškoji istoriosofija

Dviejų istorijų kryžkelėje – spausdinama iš: „Židinys", 1937, Nr. 3, p. 273–291.

Kūno prikėlimas ir pasaulio perkeitimas – spausdinama iš: „Tiesos kelias", 1933, Nr. 7/8, p. 408–426.

Kristaus gimimas tautai – spausdinama iš: „Židinys", 1936, Nr. 12, p. 513–528.

Krikščioniškasis turinys ir lietuviškoji forma – spausdinama iš: „Židinys", 1938, Nr. 7, p. 3–16.
Petro regėjimas, arba Bažnyčia ir modernusis pasaulis – spausdinama iš: „Aidai", 1953, Nr. 8, p. 344–349.
Krikščionybės ateitis – spausdinama iš: „Aidai", 1950, Nr. 3, p. 97–107.

VARDŲ RODYKLĖ

TURINYS

DIEVAS IR ŽMOGUS

RELIGIJOS SANTYKIAI

RELIGIJA IR VISUOMENINIS GYVENIMAS

KRIKŠČIONIŠKOJI ISTORIOSOFIJA

Maceina, Antanas
Ma32 Raštai / Antanas Maceina; [sudarė Antanas Rybelis]. – Vilnius: Mintis, 1990– . – (Iš Lietuvos filosofijos palikimo : LFP).
[T.] 10: Religijos filosofija. – Vilnius: Margi raštai, 2005. – 575 p. – Vardų r-klė: p. 565–570. – ISBN 9986-09-282-5

Šiame tome spausdinami straipsniai religijos filosofijos klausimais. Juose analizuojami Dievo ir žmogaus, religijos ir mokslo, religijos ir dorovės, religijos ir kultūros santykiai, religijos vieta visuomenės gyvenime, aptariamos krikščioniškosios istoriosofijos problemos.

UDK 1(474.5)+291

ANTANAS MACEINA

RAŠTAI, t. 10

Parengė Antanas Rybelis

Serijos dailininkas Sigitas Šniras
Korektorė Stefanija Damijonaitienė
Maketavo Nijolė Juozapaitienė

SL 319. 2005 01 21. Tiražas 700 egz. Užsakymas 5.105
Išleido leidykla „Margi raštai",
Laisvės pr. 60, LT-05120 Vilnius. El. p.: margirastai@takas.lt
Spausdino AB spaustuvė „Spindulys", Gedimino g. 10, LT-44318, Kaunas.